

LÁBJEGYZETEK PLATÓNHOZ 13.

A BIZALOM

LÁBJEGYZETEK PLATÓNHOZ 13.

A BIZALOM

Szerkesztette:
Laczkó Sándor

Szeged
Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány
Magyar Filozófiai Társaság
Státus Kiadó
2015

Sorozatszerkesztő: *Laczkó Sándor és Dékány András*

A kötet támogatói:

Magyar Filozófiai Társaság

Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány

SZTE BTK Filozófia Tanszék

Szegedért Alapítvány

Magyar Tudományos Akadémia



© Laczkó Sándor

©A kötet szerzői

Kiadja a Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány (Szeged)

Magyar Filozófiai Társaság (Budapest – Szeged)

Státus Kiadó (Csíkszereda)

Felelős kiadó: Laczkó Sándor

Sorozatterv: Bíró Zoltán

Műszaki szerkesztő: Birtók József

Nyomdai kivitelezés: Státus Kiadó és Nyomda

ISBN 978-963-88812-7-4

ISSN 1785-7082

A BIZALOMRÓL ELŐSZÓ

LACZKÓ SÁNDOR

A bizalom problematikája hagyományosan alig képezte filozófiai diskurzusok tárgyát, úgy tekintettek rá, mintha magától értetődő lenne úgy a jelentése és tartalma, mint a társadalmi, illetve perszonális szerepe. A legtöbb esetben csak közvetve, nálánál jelentősebbnek vélt probléma, – pl. a barátságban, vagy éppen a kapitalizmus gazdaságtanában játszott szerepe – kapcsán vizsgálták. Mi most mégis az etika, illetve a társadalmi együttélés egyik alapfogalmaként tekintünk rá, amikor mibenlétét és azt a kérdést firtatjuk, hogy a társadalmi együttélés során milyen szerepe és jelentősége van a bizalom/bizalmatlanság problémájának? Állíthatjuk-e, hogy önmagában semmi, mondhatni érdektelen probléma, etikai szempontból pedig marginális, avagy ez csak a látszat, a felszínes első pillantás látlelete? Véleményünk szerint korunk sokasodó társadalmi és individuális problémái nagyon is indokolják, hogy filozófiai reflexió tárgyává tegyük.

A bizalom és/vagy a bizalmatlanság része társadalmi együttélésünk, kultúránk és személyes viszonyrendszerünk alapstruktúrájának. Bizalom nélkül nem lehetséges a társadalmi kooperáció, s nem lehetségesek az egyéni kapcsolatok sem. Bizalom nélkül nem működnek a gazdaság és a társadalom intézményei és alrendszerei, sőt semmiféle közösségi és individuális kapcsolatrendszer sem. Ám azt sem feledhetjük, hogy a bizalom és a bizalmatlanság együttesen formálja és működteti a társadalmat és személyiségünket, a bizalom mellett a bizalmatlanság is lehet társadalom-, közösség- és személyiségformáló tényező.

S vajon miért van az, hogy alapesetben megbízunk a barátunkban, a családtagunkban, egyáltalában véve azokban, akiket ismerünk és szeretünk, s nem bízunk az idegenben és az ismeretlenben, s kiváltképpen nem az ellenségünkben? Holott a társadalmi együttélés algoritmusában akár jóval nagyobb kockázata is lehet a bizalomnak, mint a bizalmatlanságnak. Ha csalatkozom abban, akiben bízom, és akivel kooperálok, akkor sokszor kínzó módon kell szembesülnöm bizalmam, illetve csalatkozásom negatív következményeivel. Ám ha alapvetően bizalmatlan vagyok mindenkivel szemben, akkor semmiféle visszaigazolása nincs annak, hogy akiben nem bíztam meg, azzal részemről milyen kooperáció lett volna lehetséges. Még csak nem is értesülök arról, hogy milyen lehetőségeket szalasztottam el. A bizalmi kapcsolat tehát mindig kockázatos, mint ahogyan a bizalmatlanság is kockázattal (veszteséggel)

járhat. Az együttműködési hajlandóságom, a személyes érdekem és a lelki szükségletem mégis arra ösztönöz, hogy a kölcsönös előnyök és a közös érdekében bizalmi kapcsolatra lépjek kiválasztott embertársaimmal, vagy éppen Istennel, mint legfőbb 'bizalmasommal'. A racionalitás ugyanakkor megpróbálja keretek közé szorítani túlzott bizalmam, vagy bizalmatlanságom kockázatait. A bizalom és/vagy bizalmatlanság jelenségvilágában ugyanis maga az erkölcsi ésszerűség nyilvánul meg.

S vajon hagyhatjuk-e figyelmen kívül az önmagunk irányában megnyilvánuló bizalmat, vagyis az önbizalmat, netán annak hiányát? A magunkban bízás hegyeket mozgató ereje, illetve az önbizalomhiány lefegyverző, bénító következménye identitásunkra is hatással van, lévén a bizalom-elv az alapja identitásunk elfogadó/elutasító mechanizmusának, s ennyiben önazonosító szerepe megkerülhetetlen.

A bizalom és bizalmatlanság komplex jelenség tehát, amelyet a lehető leg-
tágabb összefüggéseiben kell vizsgálnunk.

* * *

Tanulmánykötetünkben a bizalom és bizalmatlanság árnyalt és gazdag jelenségvilágára reflektálunk. Mint ahogyan a *Lábjegyzetek Platónhoz* című könyvsorozat eddigi kötetei esetében is tettük, mindössze 'lábjegyzeteket' kívántunk fűzni a meglehetősen régi keltezésű 'jelenség(ek)hez'. Vizsgálódásaink során annak igyekeztünk nyomába eredni, hogy milyen módon lehetséges a bizalom és bizalmatlanság összefüggésrendszeréről teoretikusan (vagy éppen praktikusán), a probléma mindenkori aktualitását és relevanciáját is figyelembe véve értekeznünk?

A *Lábjegyzetek Platónhoz* című konferencia- és könyvsorozat elindítását a fogalmak tisztázásának az igénye vezérelte. Olyan fogalmakat és problémákat igyekeztünk és igyekszünk 'lábjegyzetelni', amelyek első, mondhatni klasszikus megfogalmazásai az antikvitásban és/vagy egyenesen Platónnál gyökereznek, de amely fogalmak és problémák ma is jelen vannak életünkben és gondolkodásunkban, így a róluk szóló diskurzusok nem értek, nem is érhetek véget. A konferencia- és könyvsorozat Whiteheadtól kölcsönzött címe ugyan Platónra utal, de egyúttal a kutatások minden irányban, minden kora és a filozófiával rokon tudásterületekre történő kiterjesztésére is ösztönöz bennünket.

A *Lábjegyzetek Platónhoz: A bizalom* című tanulmánykötet előzménye és egyben apropója az azonos címen a *Magyar Filozófiai Társaság* és az *SZTE BTK Filozófia Tanszéke* szervezésében Szegeden 2014. május 15-16-án megrendezett konferencia volt. Ám könyvünk jóval több, mint a konferencia előadásainak betűhív közlése. Részben azért, mert az ott elhangzott előadások

jobbára vázlatos szövegei bővített terjedelemben és részletesebben kidolgozott formában látnak most napvilágot. Részben pedig azért, mert kötetünk több olyan tanulmányt is tartalmaz, amelyek felkérésünkre utólag születtek és előadás formájában nem hangoztak el a konferencián. Kötetünket tehát önálló tanulmánykötetnek, s nem pedig konferenciakiadványnak tekintjük.

Lábjegyzetek Platónhoz sorozatcímen immáron tizenharmadik alkalommal került sor tanévzáró konferenciára Szegeden. A rendezvénysorozat a *Magyar Filozófiai Társaság* évenként megrendezésre kerülő nagyrendezvénye, amelyen hazai és határokon túli előadók egyaránt részt vesznek. A sorban az első – a 2002-ben tartott –, *A szeretet* című konferencia előadásai nem jelentek meg nyomtatásban, míg *Az erény* (2003) című rendezvény kibővített, szerkesztett és gondozott anyaga képezte a *Magyar Filozófiai Társaság* és a *Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány* által közösen jegyzett, *Lábjegyzetek Platónhoz* című könyvsorozat 1. kötetét. Bár *A bűn* című (2004) rendezvény volt a konferenciasorozat harmadik állomása, az ott elhangzott előadások bővített és gondozott szövegeit a könyvsorozat 2-3. köteteként jelent meg, s ezzel szinkronba került a konferencia- és könyvsorozat sorszámozása. A konferenciasorozat 4., *A barátság* című (2005) rendezvényének anyaga egyben a könyvsorozat 4. köteteként látott napvilágot. Ezt követte *A lelkiismeret* című konferencia (2006), illetve annak tanulmánykötete a sorozat 5. köteteként, majd pedig *A gyűlölet* problematikája képezte a vizsgálódások tárgyát (2007), s egyben a könyvsorozat 6. kötetét. *Az igazságosság* címet viselő konferencia (2008) előadásainak anyaga a sorozat 7. köteteként jelentek meg, míg *A szabadság* címen rendezett konferencia (2009) tanulmányai a könyvsorozat 8. köteteként látott napvilágot, majd *Az akarat* című konferencia következett (2010), melynek tanulmányai a sorozat 9. kötetében lettek kiadva. A 10. kötet *Az ész* címen az azonos című konferencia (2011) bővített anyagát tartalmazza. A 11. sorszámot viselő tanulmánykötet *A szerelem* címen jelent meg, magába foglalva az ezen a címen rendezett konferencia (2012) bővített anyagát. *A hazugság* című konferencia (2013) terjedelmes tanulmánykötetté összeállt anyaga a sorozat 12. darabjaként jutott el az olvasókhöz. Jelen tanulmánykötet pedig a könyvsorozat 13. köteteként *A bizalom* című konferencia (2014) apropóján született tanulmányokat tartalmazza.

A kötet szerkesztése során az előző kötetekben már megszokott tematikus és időrendi, illetve problémátörténeti elrendezési módot alkalmaztuk. A szövegek jegyzetanyagát egységesítve, lábjegyzetként helyeztük el. Az idegen szavakat és a műcímeket kurziváltuk.

Megköszönve a kötet szerzőinek a munkáját, abban a reményben tesszük közzé a bizalomról szóló tanulmánykötetünket, hogy 'lábjegyzeteink' számot tarthatnak az olvasók érdeklődésére.

„Bízzál bennünk, zárándok ... ”

BIZALOM ÉS BIZALMATLANSÁG AZ ÖNÉLETRAJZI EMLÉKEZET TÜKRÉBEN

HELLER ÁGNES

Mielőtt ebbe az írásba belefogtam eszembe jutott, hogy valaha réges régen mintha már írtam volna valami erről a kérdésről, „*Hit vagy bizalom*” címen. Kíváncsiságból elővettem „*Érték és történelem*” című ősi kötetemet, melybe, az írás keletkezése után, ha jól emlékszem jóval később belevettem, ott megtaláltam és újraolvastam. Hogy a tanulmány a hatvanas évek közepe felé keletkezhetett, arra két jel is mutatott. Az egyik, hogy a mindennapi életéről írt könyvem két alapfogalma szerepelt benne, a másik, hogy kitüntető helyet foglalt el benne Kierkegaard, nevezetesen a filozófus „*Félelem és rettegés*” című könyve. Ahogy fiatal embereknél történni szokott, ott is alkalmaztam két újonnan kiagyalt és szerintem máig jól alkalmazható filozófiai kategóriát, a partikularitást és individualitást, ahol egyébként semmi helyük nem volt. A hitet ugyanis a partikularitáshoz, míg a bizalmat az individualitáshoz rendeltem, kivéve persze a hit lovagjait, akikre – Kierkegaard nyomán – a legmagasabb rendű individuumok szerepét osztottam ki.

Minderre jó okom is volt, minthogy a fiatal Hegel nyomán mind a hitet, mind a bizalmat a tudással hoztam kapcsolatba. Ami a hitet illeti, ez így el is fogadható. A fiatal Hegel szerint a hit a legfeltétlenebb tudás. Persze ő itt a CREDO-ra gondol, azaz a legfőbb teológiai erényre, nem pedig egy erkölcsi erényre, még kevésbé az „úgy hiszem” kifejezés köznapi jelentésére és használatára. Semmiképpen sem hitte/tudta úgy, hogy egy ügyről alkotott legbizonyosabb tudásra akkor teszek szert, ha hiszek a tanúvallomások tényszerűségében. Az utóbbi esetben ugyanis a hit kevesebb a tudásnál. Elhihetem egy tanúnak, amit mond, bár tudni nem tudhatom, hogy igazat mond-e, mert kiderülhet az is, hogy tévedett vagy hazudott. Nem tartom meggyőzőnek azt az ifjúkori gondolatot sem, hogy mindig abban hiszek, amit a világ tudásként talál fel a számomra, mert abban hinni, amiben mindenki hisz, személyiségem önfenntartásának tartozéka, míg bizalmamat mindig előzetes reflexió után ajándékozom mind ügyeknek, mind embereknek. A politikai lóláb persze nagyon is kilógott az elemzésből, ami önmagában koránt sem hiba, mivel rokonszenves lólábról volt szó. Így csak megemlítem.

Nem tagadható, hogy a mindennapi élet nyelvhasználatában a „hiszek” és a „bízok” igék egymással gyakran felcserélhetők. De nem egészen. Hiszek egy

tanúnak, bízom egy tanúban, hiszek ennek az orvosnak, bízom ebben az orvosban (glauben versus vertrauen, belief/fait versus trust). Ezekben az esetekben hit és bizalom nem cserélhető fel egymással. S különbségük nem a hívő illetve bizakodó karakterében, hanem az emberben, ügyben, dologban, eseményben rejlik, melynek hisznek vagy melyben bízok. Hiszek egy orvosnak, azaz, amit mond, azt elhiszem. Bízom benne, mert megbízhatónak ítélem.

A hit lovagjának az említett tanulmányban tulajdonított kivételezett szerepet a nyelvhasználat is jóváhagyja. Nem azt mondom, hogy „elhiszem Istennek” ezt vagy am azt, hanem, hogy „Hiszek Istenben” De azt is mondhatom, Cromwell nyomán, hogy „bízunk Istenben s tartjuk szárazon a puskaport.” De még ebben az esetben sem azonos a két kijelentés. Az előbbi a tudásra, az abszolút tudásra, mint bizonyosságra vonatkozik. Hiszek Istenben, aki Létezik, mert létezik. Mikor Istenben bízom, akkor abban reménykedem, hogy Isten a mi seregünk oldalán áll, nekünk fog segíteni. Ez tehát nem Isten létére, hanem Isten várható döntésére vonatkozik. Mi több, Isten döntésének segítségére is sietek saját döntésemmel, pontosan azzal, hogy szárazon tartom a puskaport.

A bizalom tehát nem okvetlenül a tudással áll kapcsolatban, hanem személynek, illetve a személyiségnek, egy személy jellemének szól. Lehet, hogy csak jelleme egy vonásának. mikor például valakire rábízunk egy titkot, mert feltételezzük, hogy titoktartó és szótartó. Valakit megbízhatónak tarthatunk, ha úgy ítéljük, hogy munkáját lelkiismeretesen fogja végezni. S számtalanszor az egész személyben bízunk, mert úgy ítéljük, hogy hű marad hozzánk, hogy állhatatos, tisztességes, hogy jó barát.

Gondolhatunk hitre hitetlenség nélkül, de bizalom nincs bizalmatlanság nélkül. A bizalom erény, de a bizalmatlanság nem bűn. Bizalmatlanság, a bizalomhoz hasonlóan, lehet részleges és mindenoldalú. S hogy kiben nem bízunk, miben vagyunk bizalmatlanok, az ítélőképességüinktől függ.

Bízhatunk valakiben egy vonatkozásban, s bizalmatlanok lehetünk iránta egy másikban. A rendetlen ember pontosságában nem bízunk, de ettől még hűségében bízhatunk. Nem bízok X ízlésében, mert tapasztaltam, hogy rossz az ízlése, de ettől még bízhatok emberismeretében. Mind a bizalom mind a bizalmatlanság ugyanakkor kontextuális. Nem csak az a kérdés, hogy kiben vagy miben bízunk, hanem hogy miért, milyen alapon bízunk, mikor bízunk, hogyan bízunk, milyen helyzetben bízunk. Ugyanezek a kérdések merülnek fel a bizalmatlanság esetében is.

A jó ítélőképességen alapuló bizalom, azokhoz az erényekhez tartozik, melyek mindenekelőtt az erény gyakorlójának a szükségletei. Arisztotelész szerint ez minden, általa a Nikomachosi Etikában felsorolt erényre vonatkozóan igaz, kivéve az igazságosságot, mely az erények másokra vonatkoztatott

gyakorlása. S ez valóban így igaz a bizalom esetében is. A kérdés, hogy bízni valakiben igazságos vagy igazságtalan fel sem vehető. De az emberek túlnyomó többségének alapvető szükséglete, hogy bízjon, bízhasson valakiben. Bizonyos helyzetekben, bizonyos emberekben feltételeesen, de legalább egy emberben minden helyzetben és minden esetben, tehát feltétlenül. Mindig a másik ember karakterében vagy annak egy vonásában bízunk, a feltétlenség esetében pedig hűségében, lojalitásában, szeretetében is.

Mikor egy ember karakterének bizonyos vonásaiban bízunk, a hűség nem okvetlenül játszik szerepet, bár többnyire még ebben az esetben is. Mondjuk, ha valaki egy titkárnőt vesz fel nemcsak azt igyekszik eldönteni, hogy az illetőnek megfelelő-e az állás betöltése megkövetelte képességei, hanem azt is, hogy bízhat-e titoktartásában, szolidaritásában. Ugyanakkor többnyire nem szempont, hogy az illető munkaadója „bizalmasa” legyen, hogy titkait megossza vele, vagy munkáján kívül sok minden másban is szolgálatára álljon. Nem játszik a jellem megítélésében szerepet a hűség, ha valakit például megbízunk lakásunk berendezésével, bár bízunk kell lakásberendezési képességein és ízlésén túl még pontosságában is, azaz – nincs rá más szó, mint – „megbízhatóságában”. De miért kellene hűnek maradnia? Befejezi a lakás berendezését s esetleg soha többé nem is látjuk.

A bizalom tehát önmagunkra vonatkoztatott erény. Másban megbízni annyit is jelent, mint biztosnak lenni abban, hogy mindig velünk, mellettünk fog állni, ha szükségünk lesz rá. Mellettünk fog harcolni, ki fog állni értünk, vigasztalni fog, segíteni, el fog tekinteni hibáinktól, ha barátságosan figyelmeztetni is fog rájuk.

A bizalom összefonódik a biztonsággal. Bizalmi emberünkben biztosak lehetünk, ő az otthon, a ház, a segítség. A feltétlen bizalom kölcsönös. A másik is ugyanúgy bízhat bennem, mint én őbenne. Mivel a bizalom kapcsolódik a biztonsághoz, a hűség magától értetődő. Abban az emberben csalódni, akiben feltétlenül megbíztunk a legsúlyosabb traumák közé tartozik s teljesen átalakíthatja egy ember karakterét.

Hagyományos világokban, s néha később is, az emberek közeli családtagjaikban bíztak meg leginkább. Nemcsak vérbeli családtagjaikban, bár azokban feltétlenül. De a bizalmasok közé tartozhattak közeli (házi) szolgálók és szolgálók is, mint például az inasok vagy társalkodónők. A komédiákban és komikus operákban az utóbbiak játsszák gyakran a „bizalmas” szerepét, a tragédiákban inkább az előbbieket.

Az előbb említettem, hogy a csalódás azokban, akikben feltétlen bizalmunk volt, a legsúlyosabb traumák közé tartozik. A hagyományos társadalmi berendezkedések felbomlásának korában a közeli családtagok korábbi időkben még kivételesnek számító hűtlensége, árulása, gyakorivá válik. A közeli

családtag nem úgy viselkedik, ahogy korábban mindenki elvárta tőle. Ez a konfliktus Shakespeare majdnem minden drámájában mind a tragikus, mind a komikus történetek egyik tengelye. Méghozzá a legkülönbözőbb hangszerelésben.

A bizalom erény ugyan, de a vak bizalom lehet végzetes hiba is. Lear király feltétlenül bízik idősebb lányaiban, Gloster a törvénytelen fiában, ahogy a Capulet házaspár is feltétlenül bízik lányukban, Júliában. Már ebből is látható, hogy a bizalom/bizalmatlanság, hűség/hűtlenség viszonya koránt sem erényre, illetve bűnre oszlik, hanem mindig kontextuális. Hiába erény a bizalom, jobb lett volna, morálisan is, ha Lear nem bízik két idősebb hízog lányában, ha Gloster nem bízik feltétlenül Edmundban. Ahogy jobb lett volna, ha a Capulet család nem vár el lányától feltétlen engedelmességet, sem pedig feltétlen szolidaritást családtagjával, akit szerelme párbajban megölt. Vannak még Shakespeare darabjaiban is régi értelemben hűséges szolgálók, de ezek már kivételesek, mint megtudjuk az „Ahogy tetszik”-ben is.

Bizalmasunkat választanunk kell, barátainkat, szerelmeinket, barátnőinket választanunk kell. A hagyományos „bizalmas” iránti bizalmat viszont felüggeszthetjük, mint Júlia tette dajkája esetében.

A bizalom alapja, vagy inkább megalapozása, egyre inkább egyéni választás. Választjuk a barátot, barátnőt, a szerelmet. Még ekkor is marad rizikó. Minden emberi kapcsolatban van ugyanis rizikó. Gyakorta éppen egy hit, egy tévhit, rendítheti meg a magunk választotta emberbe vetett bizalmat, mint ahogy ez Otello esetében történt.

Már ebből is látható, hogy a hit és bizalom egymás mellé állítása, s a tudással való szembeállítás nem állja ki még az empirikus próbát sem. A bizalom, főleg az új időkben, nem tudáson alapul, hanem az ítéelőképességen. Az egyéni ítéelőképességen. Az ítéelőképességet pedig nagy részben, ha nem is maga egészében, tapasztalatok és a tapasztalatok feldolgozása alakítja ki. Persze a tapasztalat eredménye is nevezhető tudásnak, de nem a „tudom már”, „tudom, hogy” értelmében. Mondhatom, hogy hiszem, bár nem tudom, hogy holnap esni fog az eső, vagy nem csak hiszem, de tudom, hogy a háromszög szögeinek összege 360 fok. Már nemcsak hiszem, de tudom, hogy Isztambul Törökország fővárosa, s hogy valaha Bizánc volt, mert leellenőriztem a Google-on. Míg tegnap még csak hittem, most már biztos vagyok benne, azaz tudom. Már nem hiszem, hanem tudom, hogy a Leonardo-féle *Utolsó vacsora* Milánóban van. Mindezek a „még nem” tudásra vonatkozó hitek közül csak kevés helyettesíthető bizalommal, s csak akkor, mikor a hit saját személyemre vonatkozik. Mondjuk, bízom benne, hogy holnap nem fog esni az eső, mert kirándulni szeretnék. De abban nem bízhatom, hogy Isztambul Törökország fővárosa, vagy, hogy Leonardo „*Utolsó vacsorája* Milánóban

van, azt csak hihetem. Végül a bizalom esetében nincs biztos tudás, legalábbis nem a halál pillanata előtt.

A bizalom egy fontos mentális képességet feltételez, a felismerés, ráismerés képességét. A bizalom esetében a felismerés-ráismerés az ítélőképesség terméke.

Ítélőképesség sok mindenre vonatkozhat. Mint tudjuk, az ízlésre is. Ahogy a jó ízlésítélet is, többek között, tapasztalaton alapul, úgy az emberek megítélése is. Az ízlésítélet képességét ízlésnek, emberek megítélésének képességét emberismeretnek nevezzük. A jó ítélőképesség kialakulásának feltétele emberek jellemére vonatkozó élettapasztalat. Egy tapasztalat, melyet a világban való létezésünk során magunk szerzünk. A közmondás azt tartja, hogy más kárán tanul az okos, de ez ritka eset, s akkor sem kizárólagos, ahogy nem is perdöntő. Amit az okos más kárán tanul, azt neki kell más káraként értelmeznie, továbbá saját tapasztalatain ellenőriznie, mert esetleg, Isten őrizz, még valami rosszat tanul más kárán.

Vagy három-négy éves korunktól vannak emlékeink. Ezek többnyire emlékfoszlányok, emléknyomok, s nem függenek össze egymással. Köztudomású, hogy a rövid távú emlékezet befogadóképessége korlátozott, míg a hosszú távú emlékezet, azaz a tudatalattiban és tudatelőttilben megőrzött és a rövid-távú emlékezetbe visszahívható emléknyomok tárolási lehetősége gyakorlatilag korlátlan. Az is köztudomású, hogy a rövidtávú emlékezetből azok a tapasztalatok őrződnek meg a hosszú távú emlékezetben, melyeknek erős az érzelmi vagy (és) kognitív ereje és jelentősége a tapasztaló személyiségre számára. Maga az eredendő tapasztalat is értékelt, s mint ilyen tevődik át a hosszú távú memóriába.

Senkinek sincsen folyamatos emlékezete. Az emléknyomokat az emlékező kapcsolja össze különböző történetekben. Senki sem meséli el sem magának, sem másnak, pontosan ugyanazt a történetet kétszer. Hogy mikor és milyen történetet mesél el a beszélő magának vagy másnak az elbeszélés körülményeitől, alkalmától függ. Ilyen alkalom mikor valaki választás, vagy döntés, vagy egy új helyzet értelmezése előtt áll. A visszaidézés tehát praktikus, a meghalás pillanatáig mindig a jövő felől történik. Amit felidézek az a múltam, múlt emlékeim, s időrendbe is sorolom őket. Mégsem a múltat idézem fel, mikor történeteket mesélek magamról magamnak vagy másnak, mivel a felidézés mindig a jelenben, egy döntés szempontjából történik.

Nos, a jövő szempontjából alapvető, hogy valakiben megbízhatok-e vagy sem, hogy milyen szempontból bízhatok meg benne s milyen szempontból nem. Ha emberismeretben elvétek valamit, annak igen súlyos következményei lehetnek a jövőben. Ítélőképességem dönt. Mindenekelőtt emberismeretem.

Mondhatnánk, hogy a jó emberismeret intuíciónak igényel. Ránézek valakire, meghallom a hangját, felmérem a gesztusait, s azonnal besorolom. De az intuíció hamis vágányra is terelheti az ítélkezőt. Nem egyszerűen intuícóra, hanem jó intuícóra van szükség az emberismerethez. Csakhogy az egyes szituációkban jól működő intuíció korábbi tapasztalatokra, s azok feldolgozására épül. Koestler számos tudós vallomására utal, mikor arra a következtetésre jut, hogy a nagy felfedezésekben jelentős szerepe van az intuíciónak. A tudatalatti gondolkodás ugyanis olyan jelenségeket köt össze, melyek a tudatos gondolkodás szintjén nem asszociálhatók. Persze nem minden intuíciónak fakad nagy felfedezés.

A jó emberismerethez szükséges jó intuíció, ismétlem, nem velünk született, hanem a hosszú távú memóriában megőrzött élménytapsztalatokból ered. Mindenki őriz emléknymokat emberi kapcsolatokról, kínosakat, szomorúakat, örömteli élményeket egyaránt. Sok történetet beszél el ezekről önmagának s másoknak is, kinek-kinek másként. Más történetet szerelmének, barátjának, gyerekeinek, ismerőseinek, mást a munkahelyén, társaságban. Sok mindent nem mesél el, megtartja magának.

Minden emlék egy-egy magántulajdon. Legtöbbet ebből a tulajdonból azokkal oszt meg, akikben feltétlenül bízunk, akik előtt nem szégyenkezünk, akik előtt fel akarja tárni önmagát, meg akarja ismertetni önmagát, úgy hogy közben megtudjon magáról sok mindent, ami eddig előtte is rejtve maradt. A történetek többek között hűségről, illetve hűtlenségről is szólnak, olyan emberismeretre vonatkozó tapasztalatokról, melyeket a mesélő átélt, s melyek emlékezetében mély nyomot hagytak.

Korábban már említettem, hogy azok a tapasztalatok rögződnek meg leginkább a hosszú távú emlékezetben, melyek érzelmi vagy (és) kognitív ereje a legnagyobb. Azt is említettem, hogy a tapasztalat interpretációja a tapasztalat szerves része, hogy pontosan úgy, ahogy minden tény interpretált, nincs tapasztalat interpretáció nélkül.

Nos, mikor a tapasztalat emberismereti, s a rögződésben nagy szerep jut a jellemek interpretációinak, tehát a kognitív elemnek, akkor ennek következménye többek között – a jó emberismeret kialakulása. Bár a jó emberismeret intuitívnek nevezhető, tehát a tudat alatti gondolkodásból spontánul, akaratlanul tör elő, az intuíció többnyire tudatos reflexióval párosul. Az emléknymok tudatossá válhatnak, vagy nem válnak tudatossá, de mindig jelen vannak az ítélőképességben. Nem pusztán az emberismeret vonatkozásában, hanem minden ítéletben, így az ízlésítéletben is.

Mint említettem, Shakespeare majdnem minden tragédiájában és számos komédiájában a történet egyik fonala a bizalom/bizalmatlanság körül forog, s azok következményeivel szembesít. Vannak ezekben a drámákban jó ember-

ismerők és rossz emberismerők. A legjobb emberismerők, ahogy ez várható is, mindig a legintelligensebb hősök, mint Hamlet vagy Julius Caesar. A legrosszabb emberismerők azok, akik nem veszik észre, hogy a világ kifordult tengelyéből, s hagyományos módon családtagjaikban, törzsükben bíznak.

De még a legjobb emberismerők is tévedhetnek. Hamlet ítélőképessége tökéletesen működik, mikor azt kell megítélnie, hogy ki a barátja, kiben bízhat, mint barátban, pontosan meg tudja különböztetni az őszinteséget a képmutatástól. Horatioba vetett bizalma feltétlen, s benne nem is csalódik. Rosenkranzt és Guildenstern az első pillanatban melegen üdvözl, de egy néhány perc múlva az arcukról olvassa le, hogy kémnek, nem barátnak jöttek. De mikor Laertessel vívni kezd, elhagyja az emberismeret képessége, mert fel sem tudja tételezni, hogy ez a derék fiatalember a párbaj szabályait megszegve tör az életére. Julius Caesar remekül jellemzi Cassiust és Antoniust, de nem tételezi fel fogadott fiáról, Brutusról, hogy gyilkosai közé fog állni. Annak, aki senkiben sem bíz, éppen olyan rossz az emberismerete, mint annak, aki okatlanul vak bizalmat ajándékozik az arra nem érdemesnek, mint Lear két idősebb lányának.

A rossz emberismeret gyökere lehet önteltség, hiszékenység, féltékenység, embermegvetés s következményük: megalapozatlan vak bizalom, illetve megalapozatlan vak bizalmatlanság. Nem ritka, hogy valaki egyszerre hiszékeny és embermegvető, bízó és bizalmatlan, mint Alceste Moliere drámájában. A vak bizalom vak bizalmatlanságba fordulhat, a hiszékenység embermegvetéssé alakulhat, mivel mind az egyik, mind a másik az ítélőképesség hiányából fakad.

Mikor a jó emberismerő valamilyen oknál fogva tévesen ítél, nem a másikat, nem a hűtlent vagy árulót okolja, hanem saját emberismeretben elkövetett tévedését.

Ennyiben mégis volt ifjúkori esszémben valami igazság, mikor a bizalom erényét ahhoz az emberi magatartáshoz rendeltem, melyet „individuálisnak” kereszteltem. De ez csak abban az esetben meggyőző, mikor jó ítélőképességű ember követ el emberismereti hibát. Ennek az emberi gesztusnak esetlegességére és feltételeességére gondolt Kierkegaard, mikor arra a felemelő érzésre utalt, hogy az Isten orcája előtt soha sincsen igazunk.

BIZALMATLANOK LEGYÜNK VAGY OSTOBÁK? A BIZALOM(TALANSÁG) ESZTÉTIKÁJA

GYENGE ZOLTÁN

Ez alternatíva? Úgy tűnik: igen. Mert mi a bizalom? Megbízni valaki másban, legalább annyira, mint önmagunkban. Megbízni valaki másban, sokkal jobban, mint önmagunkban. A bizalom fontos lehet, de ugyanakkor a rossz irányba vetett bizalom pusztító. Megbízni abban, aki nem méltó a bizalomra, számos esetben tragikus fordulatot vesz. Nem megbízni másban, nem vezethet rossz útra bennünket. Nem megbízni másban az egyedül üdvös dolog ebben a világban, ami velünk történhet. A bizalmatlanság mindennekefelett! Ne bízzunk hát senkiben! Éljen soká a bizalmatlanság!

Ha csak Shakespeare műveit nézzük, amelyekből Schelling szerint a világ újratерemthető lenne, ha egyszer elpusztulna, azt látjuk, hogy szinte minden fontos műve ennek az affektusnak a (súlyos) következményét példázza, és – látszólag – fenti exhorációnkat támasztja alá. Találomra vett példaként a *Sok hűhó semmiért*, amely vígjáték, ugyanúgy a bizalomra épül, mint az Othello, amely éppen, hogy nem kacagtató végéről híres.

A *Sok hűhó semmiért*-ben a herceget és Claudiót egy gazember szavaiba vetett bizalom téveszti meg, ráadásul olyanéba, aki egyszer már bizonyította a bizalomra való méltatlanságát.

CORRADO: „Hisz bátyád ellen fölkeltél minap, s nemrég fogadott kegyelmébe vissza.”

DON JUAN: „Inkább legyen ragya a lombon, mint rózsza az ő kegyelmében.”

Ennek ellenére a bizalom inkább benne van. Persze ha a vége jó, jó minden. Még a büntetést sem gondolja senki komolyan.

BENEDETTO: „Ne gondold ezzel holnapig! Ne félj! Javaslok majd jó büntetést! Zenét, hej!” (Mészöly Dezső fordítása)

Ugyanígy az Othelloban a főhős Jagoba vetett bizalma, no meg a féltékenység gonosz ördöge végetes cselekedetekre sarkallja, ám annak feloldása nem a házasság, hanem a halál. (Egyesek szerint azért a kettő nincs távol egymástól.)

A félreismerés az Othelloban viszont végzetes. Othello vakon bízik Jagóban, aki elveszejtésére szövetkezett.

JAGO: „tudod uram, szeretlek.

OTHELLO: „Így tudom: s ezért és mert tisztességes ember, megfontolsz minden szót, amit kimondasz...” (Kardos László fordítása)

Megbánni már nem lesz ideje. Ahogy Learnnek sem, hogy abban bízott, akiben nem kellett volna, és abban nem, aki kiérdemelte. Akkor hogyan állunk most a bizalommal? Szükségünk van rá, vagy messzire hajítsuk el, mert a bizalmatlanság sokkal életszerűbb és életképebb? A tapasztalat talán ezt sugallja. A józanész ezen az állásponton van. Nincs nemesebb, mint a bizalmatlanság. Nocsak!

Amíg ide jutottam, elhatalmasodott bennem az érzés, hogy pozitív példát kellene mondanom. Persze, ha van ilyen. Más kérdés, hogy a bizalom – álláspontom szerint – önmagában nem létezik. Mindig valamilyen egyéb emberi érzéshez kötődik. Nyilván lehet számos más példát mondani, én most kettőt emelek ki.

Az egyik a *barátság*. A barátság alapja – tréfálkozzon rajta akárhogy Kierkegaard – a bizalom. Bízni a másokban, megosztani vele a bánatot, nyűgöt és bajt, a kenyeret, bort és szeretőt – ez a barátság bizalma. Általában a barátság akkor ér véget, amikor véget ér a bizalom.

A *szerelem* vagy a *szeretet* legmélye maga ugyancsak a bizalomra épül. Jóllehet jobban tennék a szerelmesek, ha bizalmatlanságra helyeznék a hangsúlyt – mondják mások. Mindkettőre lehet példát hozni.

A szerelmen alapuló feltétlen bizalom története *Hero és Leander* esetén remekül példázható. A szerelmesek tragikus történetének antik feldolgozásait jól ismerjük. *Ovidius* a *Heroides* 17. és 18. levelét írja a két abüdoszi szerelmes nevében. A másik feldolgozó, a Kr. u. 5-6. század fordulóján tevékenykedő *Muszaiosz*, egy szofisztikus szerelmi regényben írta meg a tragikus esetet. De most hagyjuk ezeket.

Vegyünk inkább egy kevésbé ismert *magyar* feldolgozást az igen korai időkből. Íme:

*„Sestus és Abidus két szép Városának
Két részről koronás Királyi valának
Egy kis tenger által el választatának
Egy mástól 's a' parton két felől valának*

*Abidus Várának volt egy szép Legénnyé
Fija a' Királynak, kedves szeme fénnyé
Leánder a' neve az Ország reménnyé
Ha el nem boritná az halál örvénnyé*

*Sestus Várának is volt egy szép Leánya
Tündöklött ortzáján piros Szivárvánnyá
Királj Leány Héró Parium márvánnyá
Az Attya de Szüzén tartani kívánnya.”*

A szöveg sorsa több, mint érdekes. Gulyás József adja közre ezt a Sárospataki Könyvtárban talált iratot, amelynek a szerzője ismeretlen, de a közreadó benne a mára már szinte teljesen elfelejtett a 17. században élt, „magyar Ovidiusnak” nevezett Gyöngyösi István hatását látja. Vagy esetleg Völcsői Tóth István lehet a szerző.

Nézzük akkor a szikár históriát e régi magyar szöveg „segedelmével”. A két fiatal az ókor híres szerelmi párpainak egyike. A monda szerint Hero Aphrodité istenasszony papnője volt Sestus-ban. Abydos-ban élt Leander, aki halálosan beleszeretett Hero-ba.

*„E' két Város közt volt Cupido menése
És a' Tenger felett lett el repülése
Itt két nyilat ránta 's ennek el lövése
Az Héró 's Leánder szive meg sértése”*

Mint látható, Erősz a tettes, ő az, aki a szíveket egymáshoz viszi, de mint tudjuk, ellene nem tehetünk semmit.

*„Hérónak meg tettzet az ő Legénysége
Szivéb(en) meg akadt tündöklő szépsége
Szép Leandernek is Héró ékessége
Kedves volt ortzája hajnal fényessége”*

Hero enged szerelmének, s mivel egy tengerparton egy toronyban lakik, ezért éjjel fáklyát gyújt, hogy szerelme a tengert átúszva eltaláljon hozzá. Ez maga a feltétlen bizalom. Leander a fényt követve Abydosból ússza át a Helleszponoszt (Ελλήσποντος), nincs más tájékozódási pontja, ahogy a bizalomnak sem. Akár szimbolikus lehetne a sötét éjben izzó fáklya. A teljesítmény sem semmi. Ez a szoros az Égei tengert köti össze a Márvány tengerrel, csaknem hetven kilométer széles, és egy másik szimbolikus tartalmat is hordoz: elválasztja egymástól Európát és Ázsiát. Egy viharos éjjelen azonban a szél eloltotta a fáklyát, Leander eltévedt a tengeren, kimerült tagjai felmondták a szolgálatot és a hajnal már csak holttestét látta, amelyet a hullámok odasodortak a kétségbeesett Heróhoz, aki erre szintén a tengerbe ölte magát.

*„Így a' kik éltek(en) egy mással valának
Egy kő Sziklán ketten edjüt meg halának
Ezt meg ölte mérge a' Tenger babjának
Amazt le ugrása Széliről Tornyának
Így holtok után is edjüt fekiüvének
Nem lett el válása fáklyája tüzésnek
Meljet az Istenek az Égre vivének
Szerelmi Tsillagnak méltán nevezének”*



Rubens 1605-ben festette a Hero és Leander című képét. Ebben a témában talán a legszebb alkotás ez a Zwingerben található festmény. Nem véletlenül. Rubens életéből ismert, hogy első felesége Jan Brant humanista lánya, Isabella, akit a festő 1629-ben bekövetkezett haláláig szeretett, és betegsége közben is kitartott mellette. A nő idő előtti halála mélyen lesújtotta. Négy év múlva első feleségének unokahúgát, a 16 éves Helène Fourment-t veszi feleségül, aki gyakran szerepel a képein, nem utolsósorban róla festi meg egyik legerotikusabb képét a *Pelzchent* (Bundácskát). Helène fiatal kora ellenére szellemes, okos nő, tíz éves házasságuk alatt öt gyermekkel ajándékozta meg a férjét, akit egyébként 18 évvel túlélt. Nem csoda, Rubens és közte 37 év volt a korkülönbség. A két nő iránt érzett vonzalmát mi sem bizonyítja jobban, hogy a mester *A három grácia* című képen mindkét feleségét megörökítette, pontosan szemléltetve, hogy ez a két személy mit jelentett az életében.

Éppen ezért a kitartás és hűség kérdése mellett a bizalom – legalábbis korai mitológiai képe és későbbi alkotása, valamint élettörténete ezt mutatja – valószínűleg mindig is foglalkoztatta Rubenst. A női ideál – akár az ő, akár Rembrandt képeit nézzük – alaposan megváltozott. Az antik szépség, a kecses, már-már idealizált formák harmóniáját az élet-közelség váltja fel. Ezek a nők hűsvér alakok, a földhöz köthetők, tele vannak élettel, egyáltalán nem idealizáltak. Olyanok, mint a mindennapi holland élet asszonyai, akiknek feladata közé tartozik a gyermekszülés, az élet továbbadása, hisz ők is a való élettel állnak a legszorosabb kapcsolatban. Erőteliések, akiből árad az energia, az az energia, amellyel nő az élet átörökítője lesz. A titokzatosság a múlté, ahogy rejtelmesség és kecsesség is. A nő többé nem ikon, akit tisztelni kell. A nő maga az érzékiség, a hús, amit a néha rengő haj fejez ki. A *nő* Rubensnél a *hús*. Nem a szépség érdekes, hanem az érzékiség. Botticelli vagy Raffaello nőit nem lehet megkívánni. Rubens női azonban folyamatosan a kéjvágy állapotában vannak. A férfi ennek a bujaságnak lesz az áldozata, de boldogan bukik el minden próbán.

Ez még a *Hero és Leander* képen is át-áttűnik. Ugyanakkor a kép – mivel egyetemes érvénnyel akarja ábrázolni a soha el nem múló szerelmet – témájához illően idealizál. Egyszerre életteli és egyszerre testesíti meg az örök eszmét, a maradandót, amivel minden egyes ember eljátszik, aki alkot, él és szeret. Hogyan lehet megállítani a múló pillanatot? Örökké tenni az időt? A szerelem ennek legnagyobb dilemmája. A bizalom itt zátonyra futott. Leander feltétlenül bízott Hérobán, aki ezt tudta, s mivel a bizalom – bár rajta kívül állt – mégis a fiú vesztét okozta, ezt a nő nem képes magának megbocsátani. Logikus következménye az önként vállalt halál. A feltétlen bizalom beteljesülése.



A képen a halott Leander látható, akit meztelen nők vesznek körül, míg jobbra Herot látjuk, amint leveti magát a szikláról. Érdekes megfigyelni,

hogya a képnek nincs „alja”. Azaz folyamatosan hullámozik, a testek egymáshoz való viszonya is ezt a hullámmozgást követi és erősíti, mintha minden mozogna, minden sejtelmesen, ám a kétségbeesést magában hordozva ringana. Bár a sötétség között a fény is kibukkan, mégsem jelent segítségét a jelenre nézve, de reménységet ad a jövő irányában. A sujet egyébként meglepően népszerű, igen sok feldolgozása van. *De Horst* vagy az aktokat közismerten kedvelő *William Etty* képei mást mutatnak, sehogyan sem váltják ki azt a szorongató érzés, amit Rubens képe tesz velünk. Ugyanez igaz *Nicolas Regnier* vagy *Domenico Fetti*, vagy *Ferdinand Keller* patetikus feldolgozására.



Ám van egy kép, amelyet nem lehet kihagyni.

Ez *William Turner* képe. A Tate Gallery-ben látható festmény 1837-ben készült. Ebben a képben minden benne van, amit a romantika a szorongató szerelemtől és az ezt feloldani képes (vagy annak hitt) halálvágyról gondol. A

vöröses, barnás színbe burkolódzó festmény maga a sejtelmesség. Hátterben egy már-már valószerűtlen magasságokba nyúló antik építmény. Ez a kép is „mozog”, nincs rajta egyetlen apró részlet sem, amely ki tudná vonni magát a panta rhei élménye alól. Nem a tenger perspektívájából mutatja az eseményt, hanem a lány szempontjából, a magas szirt irányából, ahonnan a homályba vesző tenger is egészen más arcát mutatja.



Turner a szemet arra használja, hogy egy adott érzést exponáljon vele, ahogy a fényképezőgép blendéje teszi a konkrét pillanattal. Az egész kép homályos, nincs benne semmi a józanész tisztaságából, hanem inkább az érzelem mélyben rejlő és kavargó látomását vetíti elénk. Turner képén is megpillanthatjuk a napot, de az nem ragyog, nem süt, és igazából nem is világít, hanem vörösesen izzik a háttérben, miközben az előtérben mintha a hold derengene, amely piszkos ezüstös csíkot vet a vízre. Turner – az impresszionizmus atyja, de legalábbis inspirálója – egész életében magában hordta azt az érzést, amit ma melankóliának nevezünk. Ezzel akkor nem volt egyedül. Ez a melankólia tűnik fel a képein, az elmúlás érzete, amely a Hero és Leander búcsúját jellemzi.

Turner nem egyszerűen egy festő, hanem költő, aki ecsettel ír sorokat. Élete – apjához való viszonyát kivéve, de talán éppen annak köszönhetően – nélkülöz mindenféle társas kapcsolatot, önmagába burkolózik, magányába záródik. Csak fest és fest, de képeit szinte sohasem adja el, amikor mégis megteszi, napokig letargiában van, úgy érzi lelkének egy részét tépte ki magából. Kortársa – Kierkegaard – a ködös Dániában nagyon hasonló életet él. Társasága annak is, ennek is a magány, amely – fontos mindig elmondani – nem egyedüllét. Az egzisztencia magánya soha nem egyedüllét, hanem az alkotás gyönyörében önmagával folytatott párbeszéd. Nem maga, hanem mások öröme. Mint Prométheusz fájdalmas sikolya, amit rajta kívül mindenki más csodás éneknek hall.

Kár volt bíznia Leandernek Hérobán? Talán igen, talán nem. Ha nem bízik, akkor talán más segédeszközt is választ a világító fáklyán kívül. Vagy nem éjszaka kezd el úszkálni. De akkor a szerelmének semmi értelme. A szerelem az az érzés, amely a feltétlen kockázatot kívánja, ha azt megtagadja, megtagadja vele a szerelmet. Rendben, ez is lehetséges, csak akkor könyörgöm, az ember ne legyen soha szerelmes.

Igaz, ez sem egy életképtelen alternatíva.

VISELTETHETÜNK-E BIZALOMMAL A TÖRTÉNELMI TANÚK IRÁNT AVAGY TÖRTÉNELEM ÉS HERMENEUTIKA

GÁBOR GYÖRGY

Wellington, aki meglehetősen szkepszissel viseltetett a waterlooi csata feldolgozására tett írói és történetírói kísérletekkel szemben, az ok-okozati láncolat egyértelműsíthetőségének reményét az alábbiakkal kérdőjelezte meg: »„Egy csata története – fejtette ki Wellington – sokban emlékeztet egy bál történetére. Néhányan visszaemlékezhetnek azokra az apró eseményekre, melyek nagyszabású hatásának köszönhetően aztán győzelem vagy vereség az ütközet vége, de egyetlen ember sem tudja utólag pontosan felidézni, milyen sorrendben és pontosan mikor zajlottak ezek az események, pedig végül is ettől válnak oly fontossá.”«¹

A *pármái kolostor* hősné, Fabrizio del Dongónak nagy álma teljesül, midőn kalandos körülményeket követően eljut a waterlooi ütközetbe, s a csatamezőre érve boldogan konstatálja, hogy „láttam a csatát”. Később, amikor már lőttek rá, a vágtaó huszárok között valakitől megkérdezi: „igazi csata ez?” A nagy ütközetben rajongásának legfőbb tárgyát, a császárt sem ismeri föl, s csalódottan konstatálja, hogy a háború nem olyan, ahogy olvasmányélményei nyomán, így a *Megszabadított Jeruzsálem* után fantáziált róla, ráadásul a „háború már nem a dicsőségért lobogó lelkek nemes, közös rohama, amilyennek Napóleon kiáltványai után képzelte.” A csata kellős közepén téblábolva fogalma sincs arról, hogy mi is történik valójában körülötte: „mi történt?” – kérdezi, amire jön is a felelet: „Semmi a világon. Csak tönkrementek, kisfiam!” A későbbiekben csak egyetlen kérdés gyötörte, mégpedig az, hogy „csata volt-e amit látott? S másodszor: ez a csata a waterlooi csata volt-e?... azt remélte, hogy a napilapokban vagy a harctéri tudósításokban valamilyen leírásra bukkan, melyben felismeri azokat a helyeket, amerre ő járt Ney marsall kíséretében, majd később a másik tábornokkal” s „csak az nyugtalanította akkor, az a bizonyosság kellett neki, hogy valóban részt vett-e a csatában...”²

¹ Idézi John Keegan: *A csata arca. A közkatonák háborúja, 1415-1976*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 2013. Fordította Kőrös László.

² Stendhal: *A pármái kolostor*, Magyar Helikon, Budapest, 1968. 52; 53; 55; 57; 58; 59; 83; 299. Fordította Illés Endre.

Vagyis ott volt, s mintha ott sem lett volna. A korábbi olvasmányélmények, a költemények és a kiáltványok – úgy tűnik – teljesen ellentmondanak a tapasztalatainak. De milyen tapasztalatai lehettek, ha sem ott és akkor, sem a későbbiekben nem volt biztos abban, hogy egyáltalán részt vett-e az ütközetben. S noha csalódnia kellett olvasmányaiiban, mégis az újabb olvasmányaitól, a harctéri tudósításoktól várta és remélte, hogy legalább azok közvetítésével felismeri ama helyszíneket, amelyekre az egyes színhelyeken képtelen volt ráismerni. A korábbi médiumok mit sem érnek, ám a közvetlen tapasztalatokat szerző Fabrizio a saját megszerzett töredékes, esetleges és bizonytalan élményeit is újra csak közvetítés útján tudja elképzelni.

De ha már a csatánál tartunk, kár lenne elfeledkezni a Háború és béke hősről, Pierre Bezuhovról. Pierre a borogyinói ütközetben vesz részt. Amikor felmegy az őrhalmra Kutuzov mellé, gyönyörködik a panorámában, látja, ahogy „az egész tájat elárasztották a csapatok, elborította az ágyúlövések füstje.” Látja a távoli erdőket, a szmolenszki országot, „amelyet véges-végig csapatok leptek el.” Látja az aranysárga mezőket és pagonyokat, s mindenütt a csapatokat, látja Borogyino templomát és a katonák sűrű tömbjét, látja az arcvonalat és az ágyúk füstgomolyait. Aztán, amikor lemegy az őrhalomról és belekeveredik a küzdelembe, már csak halottakat lát, csonkolt emberi testeket, sérült, rángatózó lovakat, s midőn összeakad egy francia tiszttel, fogalma sincs, sem neki, sem a franciának, hogy „ő fogott el engem, vagy én fogtam el őt?” Nem veszi észre, hogy az őt kísérő segédtsztnak leszakította a karját egy gránát, s amikor egy újabb őrhalmra talál rá, fogalma sincs arról, hogy éppen ezt tartják a franciák a hadállás legfontosabb pontjának, „amely körül tíz- és tízezer ember hullott el.”³

Vagyis Pierre Bezuhovnak csak madártávlatból, csak az őrhalomról van rálátása a csatamezőre, ám az ütközet kellős közepén semmit sem lát, semmit sem érzékel, még azt sem, hogy fogoly-e avagy fogva tartó.

A nagy kérdés tehát az, hogy a történelmi megismerést illetően Fabrizio del Dongo vagy Pierre Bezuhov közvetlen élményei vagy általában vett élet-tapasztalatai tekinthetők elsődlegesebbeknek? De úgy is feltehetnénk a kérdést, hogy történeti ismeretanyagukat a múltra való visszaemlékezésük során a szubjektív ráhatások, avagy az objektív(nek vélt) tények determinálják-e inkább, s hogy „az élmény szubjektivitásával szemben az élet objektivitása” tárul-e föl?⁴ Továbbá: a megélés gördíthet-e akadályokat a megértés folyama-

³ Lev Tolsztoj: *Háború és béke*, II. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1971. 241; 252; 246. Fordította Makai Imre.

⁴ Wilhelm Dilthey: *A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban*, Gondolat Kiadó, Budapest, 1974. 534. Fordította Erdélyi Ágnes. Szempontunkból különösen fontos megállapításokat tesz Dilthey „Erlebnis”-fogalmának elemzésekor Gyáni Gábor:

tába („a tiszta ész kritikája”), s a megértés semlegesítheti-e a megélés elvehetetlennek tűnő élményét („annál rosszabb a tényeknek)? Vagy másképpen: mi a történeti emlékezés narratívájának legmeghatározóbb muníciója: az élmény és annak érzékisége és képszerűsége vagy a fogalmi absztrakció?

Természetesen a történelmi elbeszélések folyamában a képi világ is döntő szerephez jut, kivált a történelmi tablóképek esetében, amelyek érzékletes módon vizualizálják azt az élményt, amelyről Dilthey a következőket írja: „... az élmények egy életegységben az időfolyamatban egymásra vonatkoznak; így mindegyiknek megvan a helye egy folyamatban, melynek tagjai az emlékezetben össze vannak kapcsolva egymással”.⁵ Dilthey Erlebnis-fogalma végső soron és tárgyunkat illetően az egykor volt világának, a múlt érzékiségében megtapasztalhatatlan univerzumának közvetlen empirikus élményként való átélését, de legalábbis eme átélés lehetőségét fogalmazza meg. Amikor Huizinga annak a meggyőződésének adott hangot, hogy „a történelmi tapasztalat leginkább mint meglátás, jobban mondva mint képek felidézése juthat kifejezésre”⁶, világossá tette, hogy a történelmi múltat – akár egy könyv olvasott sorait – vizuálisan is érzékeljük, s a referált valóságot képi mivoltában is megjelenítjük. Huizinga amúgy – felettébb gondolatébresztő módon – szólt arról, hogy bizonyos történelmi alakzatoknak – Róma történetét hozza fel példának – „felismerhető külső megjelenése van, világos alakja, s hogy meghatározott alakzatokban vagy képekben lép eléink”, majd így folytatja: „A »kép« szó azt az elképzelést tartalmazza, mintha mi a képnek megjelölt tárgyat összefüggő, látható egésznek, esztétikai »formá«-nak látnánk. Mintha meghalt emberek milliárdjainak cselekvései, sorsa, jellemvonásai, elporladt épületek omladéka szemünk előtt valóban szemléletes valósággá sűrűsödnének olyképpen, mintha Michelet szava kelne életre: »L’histoire est une résurrection«”, ám „a képfogalom »egy összefüggő egész érzékelhető elképzelése« értelmében főként a világtörténelem egyes, pontosan meghatározott fejezeteinél teljesen helyénvaló. A szó teljes értelmében vett képünk lehet a perzsa háborúkról, a francia forradalomról vagy Napóleonról. Magától értetődik, hogy egy különleges történelmi tárgy anyaga minden alapos ismerője számára többé-kevésbé felveszi az említett valódi képjelletet vagy – mondhatjuk

„A történelmi tapasztalat fogalmának historizálása”, In. *A lét hangoltsága. Tanulmányok a tudás sokféleségéről* (szerk. Gábor György – Vajda Mihály), Typotex, Budapest, 2010. 11-17. Gyánival kell egyetértenem, amikor Ankersmittel szemben arra hívja fel a figyelmet, hogy Diltheynél „a megélés és a megértés... kölcsönösen feltételezi... egymást, mivel a »fokozatos felderítés« viszonya kapcsolja őket össze egymással.” im. 13.

⁵ Wilhelm Dilthey: im. 523.

⁶ Johan Huizinga: „Utam a históriához”, In. *Huizinga, a rejtőzködő*, Balassi Kiadó, Budapest, 1999. 79. Fordította Balogh Tamás.

így is – a teljes imaginárius tartalmat, aszerint, hogy nagyobb vagy kisebb a tényekre vonatkozó részletes elképzelések gazdagsága.”⁷ Mindenesetre Kubler rendkívül kifejező hasonlata nagyon pontosan adja vissza azt a tudás- és ismeretelméleti dilemmát, amelynek során a történész a láthatatlan és érzékelhetetlen idő múlásának megragadására és érzékelhetővé tételére tesz kísérletet: „A történész, felkészültségétől függetlenül, az időről kíván portrét festeni. Az a feladata, hogy az idő formáját kutassa fel és rajzolja meg.”⁸ S amikor Kubler mindehhez hozzáteszi, hogy „a történész jelentést mutat fel a hagyományból”,⁹ akkor igen közel kerül ama állításához, amelyben Foucault a megismerés – történészre is igaznak nevezhető – formáját az „eredendő”, vagyis az „elsődleges Szöveg” megfejtendő jeleinek feltárásával és összegyűjtésével – foucault-i szóhasználatban: exegézisével – és a „Szöveg Interpretációjával”, azaz kommentárokkal való ellátásával azonosítja.¹⁰

Mindenesetre Gyáni pontosan teszi föl a kérdést: „miként tehető általános élettapasztalatá, hogyan érlelhető tudássá az egyedi tapasztalat (az élmény), mi teremti meg annak lehetőségét, hogy a diffúz, partikuláris és az éppen csak keletkezőben lévő élményt tapasztalatként megértsük, majd történeti elbeszélésbe foglalva rögzítsük?”¹¹

A történelem narratívájának egyik középponti problémáját, vagyis az események „láthatóságának” és „megérthetőségének” összefüggését rendkívül pontosan teszik érzékivé, azaz vizualizálják a csatajelenetekről készült képzőművészeti alkotások. A festő választotta pozícióban, a történelem láttatásában a történelmi eseményhez való viszony fejeződik ki, vagyis az a státusz és helyzet, amelyben az alkotó, s rajta keresztül a néző az események szemlélőjévé, megfigyelőjévé és tanújává válik.

⁷ Johan Huizinga: „A történelem formaváltozása a 19. század közepe óta”, In. uő: *A történelem formaváltozásai*, Maecenas, 1997. 20-22. Fordította Radnóti Miklós.

⁸ George Kubler: *Az idő formája. Megjegyzések a tárgyak történetéről*, Gondolat, Budapest, 1992. 28. Fordította Szilágyi Péter és Jávora Andrea. Kubler így folytatja: a történésznek „az a feladata, hogy az idő formáját kutassa fel és rajzolja meg. Transzponálja, kicsinyíti, komponálja, színezi az eredetit, mint a festő, aki minél inkább törekszik az eredetihez való hűsége, annál inkább a tárgy újfajta megközelítését adja, bár közben a legjellemzőbb tulajdonságok rendszerét igyekszik kifejezni új eszközeivel” (im. 28-29.).

⁹ im. 29.

¹⁰ Vö. Michel Foucault: *A szavak és a dolgok. A társadalomtudományok archeológiája*, Osiris Kiadó, Budapest, 2000. 49-62. Fordította Romhányi Török Gábor.

¹¹ Gyáni Gábor: im. 14.



Albrecht Altdorfer: Az isszoszi csata, 1529.

A festmények stiláris jegyeit és a kiváltott emóciókat alapvetően határozza meg az a tény, hogy a festő hol helyezi el képzeletbeli állványát, s milyen metszetét kínálja az ütközetnek. Azok a képek, amelyek mintegy madártávlatból szemlélik az eseményeket, így például Altdorfer remekműve, a *Nagy Sándor isszoszi csatája*, tökéletes és teljes rálátást biztosítanak az eseményekre. Altdorfernél pontosan látjuk a terepet, a hegy- és domborzati viszonyokat, a térképszerűen lefestett tájat (Nagy Sándor mesterétől, Arisztotelésztől tanulta a térképek tisztelét), a seregek felvonulását, Nagy Sándor utóvédjét, amely bebiztosította a győzelmet, látjuk a macedón sereg elől fejvesztve menekülő perzsákat, s a Darius királyt üldöző Nagy Sándort, a seregek fölött pedig a Napot és a Holdat, a fény és a sötétség küzdelmének és a világosság győztes erőinek eszkatológikus szimbólumát, egy távoli hajót, amely árbocá-

val a kereszt jelét formázza. Azaz epikus módon elbeszélve vizualizálódik a csata teljes menete, ám egyúttal a küzdelem végkimenetele is: a nagy triumfátor és a tönkrement, megszágyonyult vesztes. Koselleck remek érzékkel mutat rá arra, hogy a kép térbeli végtelensége egyúttal historikus-időbeli kiterjesztettséget is magába foglal, amennyiben az i.e. 333-ban lezajlott küzdelmet megfestve Altdorfer a perzsa harcosok többségében az 1529-ben, vagyis a kép születésének évében Bécset hasztalanul ostromló törököket is megidézi, s „a jelent és a múltat egyetlen közös történelmi horizont fogja át... a képen megfestett csata nem pusztán – úgyszólván – egykorú: szemlátomást ennyire időtlen is.”¹²

De hasonlóképpen távolabbi nézőpontból biztosít rálátást a csatára – mások mellett – Bellangé is a *Waterloo* c. képén, ezzel mintegy lehetőséget biztosítva a harctér pontos látványa mellett a küzdő felek elhelyezkedésének és pozíciójának tanulmányozására, az összeecsapó seregek pozicionálására. Bellangé esetében is a csata monumentalitása az érdekes: a hatalmas tér úgyszólván összeszűkül a küzdő felek tömegeitől, a vágatató lovak látványától, s az összbenyomás nem is a véres és gyilkos ütközet rettenetére és megannyi tragédiájára fókuszál, hanem egy pillanattá kimerevített eseménysor grandiózus jellegére, továbbá arra a szándékra, hogy – ha csak egy pillanat erejéig is – a történelmi jelentőségű csatáról a festő afféle hadi tudósítóként „objektív” képben számoljon be.



Hippolyte Bellangé: *Waterloo*, 1840 körül

¹² Reinhart Koselleck: *Elmúlt jövő. A történelmi idők szemantikája*, Atlantisz, Budapest, 2003. 18-19. Fordította Hidas Zoltán.

A csataábrázolás másik típusát a látványnak az a fajta megjelenítése hordozza, amely a fentiekől eltérően alapvetően nem az objektív beszámolóra, az esemény térben való elhelyezésére és a történesek megértésére, vagy legalábbis láttatására törekszik, hanem a távolról nem, ám közelről annál inkább érzékelhető rettenetet, s az emberi tragédiák megannyi iszonyatát mutatja be. Giulio Romano neves freskóján, a *Milvius-hídi csatán* a világ-történelem egyik – utólagos értelmezésekben legalábbis – legszimbolikusabb ütközetét és üdvtörténeti pillanatát ábrázolja. Azt a küzdelmet, amikor I. (Nagy) Konstantin az álmában megjelent kereszt jelében („*In hoc signo vinces*”¹³) legyőzi pogány ellenfelét, Maxentiust: a kereszt jele győzelemre segíti a császárt, s a császár transzcendens léptékű diadalmával győzelemre segíti a pogány világban addig üldözött és megvetett kereszténységet. Giulio Romano – Raffaello legjobb tanítványaként – a metafizikai dimenziókat öltő összeecsapásban – voltaképpen a kereszt jele alatt – egyéni szenvedésekkel, fájdalommal és gyötrellemmel tölti meg munkáját: közelről látható holttestek, életükért küzdő sebesültek, folyóba vésző, fuldokló emberek, sérülten ágaskodó lovak érzékeltetik az esemény üdvtörténeten „innen” e világi borzalmát és iszonyatát. Valójában csak a labarumra, a hadi lobogó tetejére helyezett kereszt jele igazítja el a nézőt a csata végső kimeneteléről, ám az ütközetről az emberi szenvedésen, fájdalomon és gyötrelmen túl úgyszólván semmi többet, semmi „objektívet”, azaz történelmi értelemben felhasználható információt nem nyerünk. Vagyis a reneszánsz festőnek a transzcendens esemény e világi-emberi vonzatai voltak igazán érdekesek, másrészt képeinek a héber biblikus előképpel, továbbá a késő-antik forrással, Eusebiosz történeti munkájával, s nem utolsósorban az isteni jóslattal való megfeleltetése. „Amint ugyanis Mózes és az egykori vallásos zsidó nép idejében Isten »Fáraó szekereit és seregét a tengerbe vetette... elmerültek a Vörös-tengerben, hullám borította be őket«, ugyanúgy Maxentius, az őt környező nehézfegyveresek és lándzsások is »úgy buktak alá a mélybe, mint a kő«... Pontosan így szakadt szét a folyón átvezető híd, az átjáró összeomlott, az emberekkel telezsúfolt csónakok hirtelen elmerültek a mélységben. Elsőként maga a legistentelenebb, aztán a kísérő fegyvernökei »merültek el mint az ólom a hatalmas hullámokban«, amint az isteni jóvendölések előre hirdették.”¹⁴

¹³ „ἐν τοῦτο φνικά” – e jelben győzni fogsz, Eusebiosz: *Vita Constantini* I,28.

¹⁴ Eusebiosz: *Hisztoria Ekklesiasztiké* IX,9. Eusebiosz *Egyháztörténete*, Szent István Társulat, Budapest, 1983. 392. Fordította Baán István.



Giulio Romano: Battaglia di Ponte Milvio, 1520-1524

De ugyancsak szűk metszetben jelentí meg a watwerloo-i csatát Denis Dighton is, aki széles gesztusaival, rettegő és gyilkos tekinteteivel nem annyira a háború történelmi súlyát, hanem a háborúval járó valamennyi szenvedést és kint igyekezett láthatóvá tenni: a „belülről való látás és átélés” iszonyatát, a „kívülről való látás” „elfogulatlanságával” és „objektivitásával” szemben.



Denis Dighton. The Battle of Waterloo, 1816

Vagyis azokat az emocionális elemeket, amelyeket viszont kívülről, egy órhalmom tetején ülve kevésbé láthattak mindazok, így például a borogyinói ütközetben Napoleon és Kutuzov, akik a csata egész menetét figyelték, annak lefolyását és végső kimenetelét, alig-alig érzékelve ugyan az eseményben részt vevők személyes érzéseit, fájdalmait és szenvedéseit, ám jó pozícióból, mintegy madártávlatból rálátva, megfigyelve és szemmel tartva a történelem egészét, valahogy úgy, ahogy azt – mások mellett – Louis-François Lejeune ábrázolta.



A. P. Sepeljuk: Kutuzov a borogyinói ütközetben, 1952.



V. V. Verescagin: Napóleon borogyino közelében, 1897.



Louis-François Lejeune: A borogyinói csata, 1822.

A kívülről szemlélő tudja azt, amit a belülről átélő még korántsem biztos. Ahogy a viccbeli partizán, akinek elfelejtettek szólni, hogy vége a háborúnak, s harminc év elteltével is csak ül és robbantgatja a vonatokat.

* * *

De legelőbb lássuk, kit is tekintett az antik történetírás tanúnak. Ám mindenekelőtt választ kell adni arra a kérdésre, hogy milyen megfontolásból tekintünk vissza az antikvitásra? Sietek leszögezni: korántsem azért, mintha egyes történészek *idola tribus*át vallanám: azt, mintha az eredet olyan kezdet lenne, olyan temporális genezis, amely innentől kezdve, intemporálisan, magyarázattal, sőt, elégséges magyarázattal szolgál a tárgyalt fogalmak, események, összefüggések valamennyi további megnyilatkozására, manifesztációjára. Ez a német romantikából eredő gondolat az emberi dolgokban végletes fontosságot tulajdonított a kezdeteknek, amint ezt az „Ur” előtag (*Urmensch*, *Urdichtung* stb.) volt hivatott kifejezni.

De nem is az az optikai csalódás az oka, amely igen könnyen hatalmába kerítheti mindazokat, akik – mint jómagam – vallásokkal bíbelődnek, kiváltképp a zsidósággal és a kereszténységgel. Tekintettel ugyanis arra, hogy minden vallási tapasztalat történeti tapasztalat, amennyiben az alapvető dogmákat és tanításokat – a tradíció egészét – eseményekre, mégpedig azok első előfordulására avagy tipologikus előképére vezetik vissza. Két meghatározó szöveg felidézése bőven elégségesnek látszik a fentiek illusztrálására. A tórai

hitvallást idézve: „Bujdosó arámi volt az atyám, lement Egyiptomba, mint jövevény élt ott csekély számmal, és lett ott nagy, hatalmas és számos néppé. És rosszul bántak velünk az egyiptomiak és sanyargattak bennünket és tettek ránk nehéz munkát. Akkor kiáltottunk az Örökkévalóhoz, őseink Istenéhez, és hallotta az Örökkévaló szavunkat és látta nyomorúságunkat, szenvedésünket és szorongatásunkat. S kivezetett bennünket az Örökkévaló Egyiptomból erős kézzel és kinyújtott karral, nagy félelmetességgel, jelekkel és csodákkal. És elhozott bennünket ezen helyre és adta nekünk ezt az országot, tejjel mézzel folyó országot.” (*Deuteronomium* 26,5-9) És idézzük a Nicea-konstantinápolyi hitvallás (*Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum*) ősi szövegét, amely a leggyakrabban hangzik el mind az ortodox liturgiában, mind a római katolikus szentmisén: „Hiszek az egy Istenben, mindenható Atyában... Hiszek az egy Úrban, Jézus Krisztusban, Isten egyszülött Fiában, aki az Atyától született minden idő előtt... megtestesült a Szentlélektől és Szűz Máriától, és emberré lett. Poncius Pilátus alatt keresztre feszítették..., harmadnapon feltámadt..., fölment a mennybe, ott ül az Atya jobbján, újra eljön dicsőségben ítélni élőket és holtakat, és uralmának nem lesz vége...”¹⁵ Vagyis a hit kezdete mindkét esetben a hit alapját is jelenti.

Valójában egészen más miatt tűnik fontosnak a görögökgig való visszapillantás. Elsősorban amiatt, mert a görög történetírás – legfőképp Thuküdidész-nél érzékelhető mindez – alapvetően kortárs történetírásnak számított, amely alapvetően a szemtanúk elbeszélésére épített, vagy, ahogy Collingwood mondja a görög történetírásról: „az evidencia a szemtanúk elbeszéléseiből, a történeti módszer pedig a szemtanúk kikérdezéséből áll.”¹⁶ Vagyis Thuküdidész módszere az *itt és most* megtapasztalt narratíváját jelentette, vagy másként fogalmazva az immár kanonizált és kollektívnek tekintett emlékezettel szemben az átélt és megélt, azaz akár traumatikusnak is nevezhető, de mindenképpen az egyéni élményekből, érdekekből és emóciókból táplálkozó közvetlenséget.¹⁷

Mindenekelőtt le kell számolni egy XIX. századi pozitivistá történettudományi nézettel, amely szerint „a történelem kizárólag akkor születik meg, ha az a korszak végérvényesen elmúlik. A történelem területe a múlt.”¹⁸ Vagyis a

¹⁵ Henricus Denzinger: *Enchiridion symboluorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Herder & Co., Friburgi Brisgoviae, 1932. 41-42.

¹⁶ Robin C. Collingwood: *A történelem eszméje*. Gondolat, Budapest, 1987. 74. Fordította Orthmayr Imre.

¹⁷ Friedländer különbözteti meg a kanonizált emlékezetet és a traumatikus emlékezetet. Lásd Saul Friedländer: *Memory, History, and the Extermination of the Jews of Europe*. Indiana University Press, Bloomington, 1993. 119.

¹⁸ Egy 1867-ből való miniszteri állásfoglalás a történelem oktatásáról. Idézi: Pierre Nora: „Le retour de l'événement”, In. *Faire de l'histoire*, I. (sous la direction de Jacques Le Goff et Pierre Nora), Éditions Gallimard, Paris, 1974. 211.

történelem kutatása annyit jelent, hogy járni az archívumokat és felgöngyölíteni (rosszabb esetben: rekonstruálni) a múltat, az események hosszú láncolatát. Ez az ördögűző tevékenység ma alapvetően másként mutatkozik meg a tömegmédia korában. Hiszen minden látvánnyá, a történetek fizikai távolosságuk ellenére is érzékelhető eseményekké váltak, s a fotók, a filmfelvételek, a televízió, a computer és a digitális technika részben a közvetlenség, részben a múlt eseményeinek jelenvalóvá átlényegített illúzióját keltik a szemlélőben. Az élmények számomra valósága, mindennek az érzéki-vizuális megragadhatósága, láthatóvá tétele egyfelől, másfelől a „spektákulum társadalma”,¹⁹ ahol a vizuális képeknek már nincs referenciájuk a valóságos, optikailag észlelt világra, hiszen a vizualitás egyre inkább kibernetikus és elektromágneses te-repre helyeződik át, s a láthatatlan válik láthatóvá (röntgen, mikroszkóp stb.).²⁰

A vizualitásában megmutatkozó, s képszerűségében magát kínáló világban a szem, a látvány a folytonos jelenvalóság érzetét és illúzióját kelti, mintha legalábbis folyamatosan jelen lennénk, s mintha állandó kortársai volnánk az eseményeknek. A jelenkor-történetírás szimbolikus kezdetének Goethe valmy-i csatával kapcsolatos nevezetes kijelentését tekinthetjük: „Ezen a helyen és ezen a napon új korszak kezdődött a történelemben, és ti mind elmondhatjátok, hogy a részesei voltatok”,²¹ vagyis az autopsziára, a saját szemmel való látásra, a dolgok közvetlen megélésére és érzékelésére utal az idézet, azaz a kortárs-létre. Arra az egyidejűsége, amelynek aktualitását annak voyeur jelleg adja meg. Croce ezért is mondja, hogy a történelem mindig is „*kortársi*” („az a történelem is, amelyet nem-kortársinak szokás nevezni” ugyancsak „*kortársi*”, hiszen „csak a jelenkori élet valamely érdeke ösztönözhet bennünket egy múltbeli tény kutatására”²²), közvetlenül az életből sarjad, s ez az a specifikum, amely megkülönbözteti a múlt történelmétől, miközben az autopszia biztosítja az életszerűséget, a közvetlenséget és az érzékiséget, a történelem szoknyája alá való bepillantást.

A kortárs-létben az esemény közszemlére tétetik, s létrehozván saját láthatóságának terét „közvetlen igazsággá”²³ válik. Az antik történetírók leg-

¹⁹ ld. Guy Debord: *A spektákulum társadalma*, Balassi Kiadó – BAE Tartóshullám, Budapest, 2006. Fordította Erhardt Miklós.

²⁰ vö. Jonathan Crary: *A megfigyelő módszerei. Látás és modernitás a 19. században*, Osiris Kiadó, Budapest, 1999. 14. Fordította Lukács Ágnes.

²¹ Johann Wolfgang von Goethe: „Kampagne in Frankreich”, in: *Gedenkausgabe der Werke, Briefe und Gespräche* (Hg. von Ernst Beutler) 12., Artemis-Verlag, Zürich – Stuttgart, 1962. 289. Ld. ehhez: Pierre Nora: „Le retour de l'événement”, im. 218.

²² Benedetto Croce: „A történelem filozófiája”, In. uő: *A szellem filozófiája*, Gondolat, Budapest, 1987. 550. Fordította Rozsnyai Ervin.

²³ Siegfried Kracauer: „Történelem a végső dolgok előtt”, In. uő: *A detektívregény. Értelmezés – Történelem a végső dolgok előtt*, Kijárat Kiadó, Budapest, 2009. 165. Fordította Teller Katalin.

többje, kivált Thuküdidész voltaképpen ennek tudatában írta a történelmet, amelyet a tanúskodás és a szemmel való láthatóság legfőbb kritériuma alapján egyértelműen a kortárs történelemmel azonosított. A tanúság, a tanúskodás legfőbb szerve a szem. A narrátor az elbeszélésbe – mintegy végső és megfellebbezhetetlen bizonyíték gyanánt – beemeli az „én láttam”, illetve a „saját szememmel láttam” nyomatékosítást. A tanú, a *hisztór* (tudó), aki tudja, mert látta. Homérosznál, amikor valaki esküt tesz, az istenekhez fordul, mint akik tudják (*hisztó*), azaz látták, s így lehetnek az eskü tanúi: „Legmagasabb s legfőbb isten, Zeusz tudja (*hisztó*) először, / s Gé s Éliosz s az Erinüszek, ők, kik a földnek / mélyén büntetik azt, ki csalárdul tette az esküt.”²⁴

A *hisztór* szó jogi jelentése rendkívül árulkodó. Ő az, akinek hinni lehet és hinni kell, hiszen ő látta a szóban forgó eseményt, nem pusztán hallott róla. Ezért is alapozhatta Thuküdidész a történeti tudást az *opsziszra* (látás), ami vagy arra vonatkozik, amit tulajdon szemével maga látott (*autopszia*), vagy arra, hogy „meghallgattam valakit, aki látta”. Az *akoén* (hallás) nincs komoly igazságértéke, még akkor sem, ha a „tudom, mert láttam” és a „tudom, mert hallottam” adja a tudást magát (*oida* – tudom, ismerem), ám az *opszisz*on alapuló az erősebb tudás, az *akoén* alapuló a gyengébb.

A valaminek a látása egyenlő azzal, hogy az a valami igaz is egyben. A látás a megismerés legfontosabb eszköze, egy episztemológiai konstans a görög gondolkodásban. Thalész Sztobaios *Florilegiuma* szerint így vélekedik: midőn „Milétoszi Thalészról megkérdezték, mekkora a távolság az igazság és a hazugság között, azt felelte: épp oly nagy, mint a szem és a fül között.”²⁵ A válasz meglehetősen ambivalens és ironikus, hiszen funkcionális értelemben nagy a távolság, fizikai értelemben kicsi, ám a lényeg az, hogy a görög bölcsek az igazságot a szemmel, a hazugságot a füllel azonosítja. De Hérakleitosz is annak ad hangot, hogy „a szemek a füleknél pontosabb tanúk” (*akribészteroi mártürész*),²⁶ vagyis a látványnak kiemelt jelentősége van az érzetek között. Igaz, Sextus Empiricus szerint Hérakleitosz azt is mondta, hogy „az embereknek rossz tanújuk a szemük és a fülük, ha lelkük nem érti a nyelvüket” (barbárosz pszükhász – barbár lélek),²⁷ ahol a barbár lélek arról ismerszik meg, hogy képtelen helyesen értelmezni az érzeteket.

²⁴ Homérosz: „Iliász, XIX, 258-260.”, In. uő: *Iliász – Odüsszeia – Homéroszi költemények*, Magyar Helikon, Budapest, 1967. 347. Fordította Devecseri Gábor.

²⁵ *Ioannis Stobaei Florilegium*, Lipsiae, Sumptibus et typis B.G. Teubneri, 1856. III,12,14,2-3. 139.

²⁶ Hérakleitosz fr. 101a, Polübiosz XII, 27, in: G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield: *A preszókratikus filozófusok*, Atlantisz, Budapest, 1998. 414. Fordította Csiszter Kálmán és Steiger Kornél.

²⁷ Hérakleitosz fr. 107, Sextus Empiricus: „Adversus mathematicos” VII, 126, In. G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield: *A preszókratikus filozófusok*, im. 281.

De idézzük Arisztotelészt is, aki a *Metafizika* legelején így ír: „A látást valamennyi más érzékelésnél többre becsüljük... Ennek pedig az az oka, hogy legfőképp ez az érzékelésünk tesz képessé bennünket az ismeretek megszerzésére, s ez világít rá a tárgyak különböző sokféleségére.”²⁸ A *De sensu*ban ugyancsak a dolgok és tárgyak különbözőségének legbiztosabb érzékelését és megragadhatóságát tulajdonítja Arisztotelész a látásnak: „A látóképesség ugyanis sok és a legváltozatosabb fajtájú különbségről tudósít azáltal, hogy minden testnek része van a színekben. Így aztán az érzékelés közös tárgyait is a látás révén érzékeljük leginkább.”²⁹ Arisztophanész pedig, aki a *Nők ünnepe*nek egy helyén a szem és a fül vitáját eleveníti fel, s fontosságuk mértékét – a mitológiai gondolkodásnak megfelelően – keletkezésük sorrendjéhez igazodva teszi megkérdőjelezhetetlenné: „Midőn az Aether elsőbb is külön vált / S nemzett magából mozgó lényeket, / Előbb a látás műszerét teremté, / A napkerék-utánozó szemet; / Úgy fura halló tölcserét, a fület.”³⁰

A görög történetíróknál, Hérodotosznál és Thuküididésznél a látás magával a személyes tapasztalattal azonos. Hérodotosz történeti kutatásainak eredményeit azzal a céllal írja meg, „hogy az emberek között megesett dolgok az idők folyamán feledésbe ne merüljenek, s ne vesszen el nyomtalanul azoknak a nagy és csodákra méltó cselekedeteknek az emléke...”³¹ ám ennek technikai eszköze, a bizonyítottság megkérdőjelezhetetlen módja, amely egy beszéd igazságát megalapozza, az autopsziára való utalás.³² Ezzel mintegy minősíti, hitelesíti saját elbeszélését: „Így hát, hogy pontosabb értesüléseket szerezzek, magam mentem fel egészen Elephantiné városáig” (*autoptész*);³³ „hogy azon a földön túl, amelyről beszélni fogok, mi van, senki sem tudja pontosan, mert senkivel sem találkoztam, aki azt állíthatná, hogy a tulajdon szemével látta” (*autopteó*);³⁴ „amit eddig elmondtam, az mind a saját megfigyeléseimen, a magam alkotta véleményen és a kutatásaimon alapul” (*kai hisztorié*),³⁵ illet-

²⁸ Arisztotelész: „Metafizika” 980a 25, In. *Aristotelis opera omnia*, II., Parisiis, Editoribus Firmin-Didot et sociis, 1883. 468.

²⁹ Arisztotelész: „Az érzékelés és tárgyai” 437a 8-9, In. uő: *Lélektanfilozófiai írások*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 2006. 98. Fordította Steiger Kornél.

³⁰ Arisztophanész: „A nők ünnepe” 14-18, In. *Arisztophanész vígjátékai*, Osiris, Budapest, 2002. 540. Fordította Arany János.

³¹ Hérodotosz: *A görög-perzsa háború* I,1, Európa Könyvkiadó, Budapest, 1989. 5. Fordította Muraközy Gyula.

³² Giuseppe Nenci: „Il motivo dell’ autopsia nella storiografia greca”, In. *Studi classici e orientali* III (1953), Pisa, 14-46.

³³ Hérodotosz: *A görög-perzsa háború*, II, 29. im. 119. *Herodoti Historiarum libri IX*, Parisiis, Editoribus Firmin-Didot et sociis, 1928. 80.

³⁴ uo. IV, 16. 272. *Herodoti Historiarum libri IX*, im. 189.

³⁵ uo. II, 99. 148. *Herodoti Historiarum libri IX*, im. 102.

ve az autopszia hiányával (senki sincs, aki „a tulajdon szemével látta”) utal az információ megbízhatatlanságára vagy bizonytalanságára, a táj, a látvány pedig különféle episztemológiai zónákra bomlik: 1. amit saját szememmel láttam, 2. amit mások láttak, 3. amit senki sem látott. Amiről csak beszélnek, az legfeljebb „igaz lehet” (*oikota*),³⁶ ám a tudományosság és az egzaktitás legfőbb kritériuma a látás.

Thuküdidész, aki számára az egyetlen történelem a jelen történelme, alapvetően az *opsziszra* (látás) támaszkodik. Nem vélekedik, hanem leírja az eseményeket, amelyeket maga látott, vagy amelyeket kortársai megfigyeltek. A tapasztalat a biztos történelmi tudás (*szaphósz eidénai*) alapja nem a látás érzékelésére redukálódik, hanem a megszerzett adatokra, a „hitelesnek talált” és a „kellő megalapozottsággal” feltárt tényekre.³⁷ A múltbeli tényekről semmi biztosat sem lehet mondani, a költők és a logográfusok megbízhatatlanok, „a szemtanúk még ugyanazokat az eseményeket sem egyformán, hanem vagy az egyik, vagy a másik félhez fűződő érzelmeik szerint adták elő, vagy úgy, ahogy ők emlékeztek rájuk”,³⁸ ám az igazán komoly történeti munka csakis kortárs történelem lehetett. A görög történész nem maga választja meg tárgyát – amint ezt Collingwood megjegyzi –, hanem a tárgy – a kortárs esemény – találja meg őt.³⁹ Hiszen csak olyan eseményekről írhat, amelyek még élnek azoknak az emlékezetében, akikkel személyes kapcsolatba kerülhet a krónikás. Mindenesetre Hegel joggal jegyezte meg, hogy Hérodotosz és Thuküdidész „azoknak a szellemében éltek, amit leírtak.”⁴⁰ Való igaz: mindennek az „én láttam” adja a hitelét, s ha másoknak nem is volt látható, a történészi én az elbeszélés által a láthatatlant láthatóvá teszi.

Felettebb jellemző ugyanakkor, hogy a látás, az *opszisz* után az *akoé*, vagyis a hallás érzékszerve is a tanúságtevés eszközeként minősül – egyúttal a narrátor egy másik közbelépésének is a történetbe –, ámde kevésbé jó, kevésbé hiteles, hiszen leginkább azt hisszük, amit látunk. Amikor valamilyen oknál fogva nem lehetséges az „én láttam”, az ismeretszerzés következő módja tehát az „én hallottam”. Kevésbé hiteles, kevésbé meggyőző, ráadásul az elbeszélő ebben kevésbé van jelen, hiszen bizonyos távolságra (jobb esetben hallótávolságra, rosszabb esetben mások hallására hagyatkozva) van az eseménytől, ám a megtörténtek verifikálhatósága és a tanúságtétel elfogadása

³⁶ uo. IV, 195. 340. *Herodoti Historiarum libri IX*, im. 237.

³⁷ Thuküdidész: *A peloponnészoszi háború*, I, 1; I, 21., Európa Könyvkiadó, Budapest, 1985. 7 és 21. Fordította Muraközy Gyula.

³⁸ uo. I, 22. 22.

³⁹ vö. Robin G. Collingwood: *A történelem eszméje*, im. 76.

⁴⁰ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Előadások a világtörténet filozófiájáról*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1966. 139. Fordította Szemere Samu.

vonatkozásában még mindig szóba jöhet, s szerepet kaphat. Az *akoé* mint történetírói módszer egyértelműen jelöli azt, hogy tudakozódtam (*pünthano-mai*), kutakodtam (*hisztoreó*) azok körében, akik maguk látták vagy másoktól hallották. Az *akoé*nak különböző szintjei vannak, amelyek a történelmi tanúság és bizonyosság erejét vagy gyengeségét fejezik ki. A legelső és leg-erősebb az „én nem láttam, de én magam hallottam”, vagyis *autékoosz* (fűl-tanú) vagyok. Amikor Hérodotosz a Szküthia tengerparti vidékén túli földről számol be, előjáróban leszögezi, hogy „senki sem tudja pontosan (*oide atrekeosz*), mert senkivel sem találkoztam, aki azt állíthatná, hogy a tulajdon szemével látta”, s Ariszteasz is a „vidékről csak hallomás (*akoé*) után számolt be, azt állítva, hogy e dolgokat az isszédonok beszéli így.”⁴¹

Az *opszisztól* az *akoéig* terjedő episztemológiai távolságot pontosan adja vissza Hérodotosz alábbi története: „A következő néhány dolgot azért mégis megtudtam Kürénéből érkezett emberektől, akik elmondták, hogy jártak Ammón jóshelyén, s beszélgettek Etearkhosszal, az ammóniosz nép királyával is. Beszélgetésük során sok egyéb között a Nílus is szóba került, és hogy senki sem tudja, hol vannak a forrásai. Ekkor Etearkhosz megemlítette, hogy egyszer naszamón törzsbeli emberek jöttek hozzá... Amikor a Nílus forrásai felől kérdezték őket, elmondták, hogy voltak náluk olyan féktelen (*hübrisztész*) emberek..., akik férfivá serdülvén” vállalkoztak arra, hogy személyesen mennek el oda. Vagyis adott az elbeszélő én, aztán a kürénéi emberek, az ammóniosz nép királya, valamint a féktelen (*hübrisztész*) fiatalok. A tudás hordozóit nem csak az időbeli, hanem a térbeli távolság is elválasztja egymástól.⁴²

⁴¹ Hérodotosz: *A görög-perzsa háború*, im. IV.16. 272. *Herodoti Historiarum libri IX*, im. 189.

⁴² Meglehetősen naiv, de felettébb jellemző a Marco Polo utazásait elmesélő Rustigiano da Pisának (akinek Marco Polo lediktálta utazásainak történetét) az Ajánlásban megmutatkozó eltökéltsége, miszerint számára mindaz, amit Marco Polo maga látott a saját szemével, továbbá amit nem látott ugyan, de amit szavahihető emberektől hallott, végül mindezek elmondása és írásba foglalása nemcsak az igazsággal azonos, hanem a lejegyzés „részletesen és szabályos rendben” tökéletesen megfelel annak, „úgy, ahogy azt messire Marco Polo, a bölcs és nemes velencei polgár leírta, miután saját szemével látta. Természetesen akad benne egy s más, amit nem láthatott, de ezeket szavahihető és idézésre méltó emberektől hallotta; mi tehát írásba foglaljuk a látott dolgokat úgy, ahogy látta őket, és a hallottakat úgy, ahogy hallotta: és nem fogja a hamisságnak egyetlen foltja sem bemocskolni könyvünk igazságát, és senki, aki olvassa vagy hallgatja, nem fogja mesének minősíteni tartalmát.” (*Marco Polo utazásai*, Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 1986. 44. Fordította Vajda Endre). A látott, a hallott, az elmondott és a leírt egybeesésének fenti jó-hiszemősége azon a jellegzetes középkori hermeneutikai gyanútlanyságon nyugszik, amely – értelemszerűen még a könyvnyomtatás technikája előtt, vagyis a sokszorozhatóságot megelőzően – a tanú tapasztalatának (jelenlét), továbbá a forrásoknak,

Mindenesetre az első és legfontosabb emlékezhordozók a tudósok (*logiosz*), Egyiptomban ők a papok, a legtanultabbak (*logiótatoi*), akik a leggondosabban őrzik „a múlt idők emlékezetét”.⁴³ A továbbadott információ értékét és hitelességét innentől kezdve az alábbiak szerint kell osztályozni: „Amit eddig elmondtam, az mind a saját megfigyeléseimen, a magam alkotta véleményen és kutatásaimon alapul. Mostantól kezdve azonban hallomás után fogok beszélni az egyiptomiakról”,⁴⁴ vagyis a történetíró azt az információt adja tovább, amit az információt őrző papoktól hallott.

Visszatérve a látásra, mint az antik gondolkodás legfontosabb információs forrására, aligha mellőzhető a „látás archeológiájával”, mint a történelem folyamán sokféleképpen jelentkezett és többféleképpen értelmezett cselekménnyel⁴⁵ összefüggő súlyos történelemhermeneutikai kérdésnek, a látással szembeni gyanúnak⁴⁶ a megléte az európai gondolkodás hagyományában. Plátón barlanghasonlatából következően, mintegy kijelölve a tiszta és érzéki észlelet közötti rangbeli különbséget, arra hívja fel a figyelmet, hogy „a látás által megismert világot hasonlítsd a börtönlakáshoz”,⁴⁷ míg az igazság szellemi szemlélésében az részesedhet, aki végrehajtja a lélek jó irányba fordulását, ám ez a látás immár teljesen eltér a barlang foglyainak érzéki látásától. De ugyancsak Plátón veti fel, hogy a megszokott látás, a színek látása mellett vajon létezik-e egy olyan magasabb szintű látás, magának a látásnak a látása, amellyel látható lenne mindaz, amit a többi látás nem lát: „önmagát viszont és a többi látást látja és még a nem látást is hasonlóképpen.”⁴⁸ De a rejtőzködő Isten (*Él Misztatér*) zsidó hagyománya, vagy a kereszténységnek a hitet mint bizonyosságot a látvánnyal mint látszattal szembeállító gyakorlata is („Boldogok akik nem

a forrásokról való beszédnek és a beszéd írásba foglalásának ellentmondást nélkülöző azonosságát tételezi. Más kérdés – s a sors különös fintora –, hogy a kortárs nagyközönség a művet az *Il Millione* gúnynévvel látta el, mintegy utalva a feltételezett hazugságok számára.

⁴³ Hérodotosz: *A görög-perzsa háború*, im. II, 77. 140. *Herodoti Historiarum libri IX*, im. 96.

⁴⁴ Hérodotosz: *A görög-perzsa háború*, im. II, 99. 148. *Herodoti Historiarum libri IX*, im. 102.

⁴⁵ vö. Gottfried Boehm: „Sehen. Hermeneutische Reflexionen”, In. *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, 1992/1. 50-67.

⁴⁶ vö. Ralf Konersmann: *A szellem színjátéka. Történeti szemantika mint filozófiai jelentéstörténet*, Kijárat Kiadó, Budapest, 2003. 122-127. Fordította Kelemen Pál.

⁴⁷ Plátón: „Az állam” 517b, In. uő: *Plátón összes művei* II., Európa Könyvkiadó, Budapest, 1984. 461. Fordította Szabó Miklós.

⁴⁸ Plátón: „Kharmidész” 167d, In. uő: *Plátón összes művei* I., Európa Könyvkiadó, Budapest, 1984. 79. Fordította Papp János.

láttak, mégis hittek”⁴⁹) a látás esetlegességét, s a látvány (a legfőbb látvány) vizuális érzékelésének lehetetlenségét és hiábavalóságát teszi egyértelművé. Descartes föltételezi azt, hogy „mindaz, amit látok, hamis.”⁵⁰ A környező világot nem az érzékszerveimmel fogom fel, hiszen azok számtalanszor becsapnak, félrevezetnek, „némelykor csalnak”⁵¹ („álomban sok mindent érzékelttem, amelyekről később kiderült, hogy egyáltalán nem is érzékelem őket”⁵²), hanem „az elmémbe lévő ítélőképesség révén ragadom meg”.⁵³ Végső soron „magukat a testeket voltaképp nem az érzékek vagy a képzelő képesség által észlelem, hanem kizárólag az értelem által, s hogy ezeket nem annak alapján észlelem, hogy megérintem vagy látom, hanem pusztán azon az alapon, hogy megértem őket, nyilvánvaló módon fölismerem, hogy nincs semmi, amit könnyebben vagy evidensebben észlelhetnék, mint az elmémet.”⁵⁴ A cogitónak tehát kizárólag a gondolkodás tiszta és csálhatatlan forrásából kell merítenie. A gondolkodó én érzéki képesség nélkül bizonyosodik meg önmagáról, hiszen újra és újra azt kellett tapasztalnia, hogy milyen könnyen meg lehet téveszteni az észlelést és milyen könnyen megtéveszti azokat, akik bíznak a tanúságtételben. Nem az érzéki szem, hanem az érzékefeletti ész – a gondolkodás tiszta forrása – dönt arról, hogy az, amit látunk, megállja-e a helyét a kétellyel szemben.

Ugyanebben az összefüggésben érdemes megemlékezni a barokk elemen-táris kísérletéről, vagyis arról, hogy bizonyítást nyerjen: a látás esetleges és kiszámíthatatlan. Amint az abszolútum, a legfelsőbb létező sem érzékelhető, s nem vizualizálható a látás érzékszervével, úgy a teremtményi világ sem fogható fel, s nem értelmezhető a látás által. Borromini látszatperspektívái (pl. a Palazzo Spada-beli Galériája), Andrea Pozzo, Giovanni Battista Gaulli vagy Peruzzi freskói (pl. Loyolai Szent Ignác megdicsőülése, Sant’Ignazio, Róma; Il Gesù, Róma; Villa Farnesina, Róma), a megannyi *trompe-l’oeil*-nek, a szemet félrevezető látványoknak a szem tévesztéseinek és becsaphatóságának pazar bizonyítékai, a láthatatlan valóságosságának, s a realitás valószínűségeinek megjelenítései.⁵⁵ A szem az illúziók foglyává válik, becsapódik:

⁴⁹ János 20,29

⁵⁰ René Descartes: *Elmélkedések az első filozófiáról*, Atlantisz, Budapest, 1994. 33. Fordította Boros Gábor.

⁵¹ René Descartes: „Az igazság kutatása a természetes világosság által”, In. uő: *Válogatott filozófiai művek*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1961. 312. Fordította Szemere Samu.

⁵² René Descartes: *Elmélkedések az első filozófiáról*, im. 36.

⁵³ uo. 41.

⁵⁴ uo. 43.

⁵⁵ Ehhez ld. Nicolaas Matsier: *3D a festészetben*, Typotex, Budapest, 2011. Fordította Balogh Tamás.

kupolát látunk ott is, ahol valójában nincs egyéb, csak sima falfelület; messzire futó, hosszú folyosót, végén nagy szoborral, ahol a valóságban a folyosó rövid, a végén látható szobor pedig parányi; Róma városára nyíló, tág panorámájú erkélyt, ahol valójában csak festett falfelület található; plasztikus-háromdimenziós alakokat, melyek valójában egy-egy falfelületen megjelenő freskó szereplői; ablak elé helyezett festőállványt, rajta vászonnal, amelyen a látható tájkép az ablakon túli tájképpel mosódik egybe; szobabelső, amelynek szűkebb terét csempézetnek tűnő falfestmény nyitja meg a végtelenbe stb.) vagy szemléljük meg alaposan Canaletto vásznait, amelyeken sok-sok várost láthatunk, holott a sok város valójában egy és ugyanaz, tudniillik Velence, csak épp más perspektívából, más látószögből, más fény- és térviszonyokból, s más érzelmi-hangulati pozícióból ábrázolva.⁵⁶ De a látással szembeni gyanú legtömörebb és legszikárabb megfogalmazását Hans Blumenbergnél olvashatjuk, nevezetesen: „A teória az, amit nem látunk.”⁵⁷



Borromini: La galleria della prospettiva, 1652-1653

⁵⁶ „És ahogy egy és ugyanaz a város más és más látványt nyújt, ha más és más irányból szemléljük, és a nézőpont változásával mintegy megsokszorozódik, ugyanígy az egyszerű szubsztanciák végtelen sokasága következtében megannyi különböző világegyetem van, amelyek azonban csak ugyanannak az egynek a távlati képei, az egyes monaszok különböző nézőpontjaiból szemlélve.” (Gottfried Wilhelm Leibniz: „Monadológia”, In: *G. W. Leibniz válogatott filozófiai írásai*, Európa Könyvkiadó, Budapest, 1986. 318. Fordította Endreffy Zoltán.

⁵⁷ Hans Blumenberg: *Das Lachen der Thrakerin. Eine Urgeschichte der Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1987. 7.



Peruzzi: Sala delle prospettive, 1518-1519.



*Andrea Pozzo: Szent Ignác megdicsőülése, 1685.
Canaletto (1697-1768) Velencei veduták*





René Magritte: Az emberi lét, 1933.

A kérdés immár az, hogy az „ágens tapasztalat”, a látás, az érzékelés közvetlensége mellőzhető-e a dokumentumokhoz és forrásokhoz szokott történész számára? Elsőre aligha mondhatunk mást, mint hogy nem mellőzhető a szemtanúság, amely a normatív történész hangja mellett – kétségtelenül – valami mást jelent: az esemény lelki és szellemi képét, imágóját, ikonját, s amely nem kiábrázol, nem is tükörkép, hanem önmaga.



Hans Peter Reuter: Kék szoba, 1971.

Ámde a valóságos probléma épp ezzel veszi kezdetét, s most korántsem a megszokott, az *oral history*ből következő nehézségekre és dilemmákra gondolok: az emlékező, aki csak saját közvetlen világát tapasztalta meg, minden rálátás, átfogó kép nélkül; a távolodó idő torzítja, módosítja, változtatja az emlékképeket; az individuális emlékezőképesség és tehetség mnemotechnikai vonzatai; az autentikus emlékezésre való képesség, avagy annak hiánya, gyengesége; a személyes érdekek és érdekeltségek; a kihordott és feldolgozott, avagy feldolgozatlan traumatikus emlékek pszichológiai vonzatai és következményei; az emlékezetpolitikai célokra szolgáló emlékezések és így tovább. Mindezek aligha mellőzhető felvetések, ámde a felsoroltak semmi új kihívást nem jelentenek az emlékezéseket kutató vagy azokat felhasználó történész számára, aki az emlékezés minden esetében és vonatkozásában – remélhetően – alkalmazza a forráskritika bevált módszerét. Ám a feltett kérdés megválaszolásához elengedhetetlen a tanú hermeneutikai szerepének és funkciójának tisztázása.

Ricoeur a tanúság fogalmát azokra a szavakra, tettekre, cselekedetekre és életekre vonatkoztatja, „amelyek arról a szándékról, ihletésről és eszméről tanúskodnak, amely ugyan tapasztalati és történeti, de egyúttal meghaladja ezt a tapasztalatot és a történelmet.”⁵⁸ Mindez abból a tényből következik,

⁵⁸ Paul Ricoeur: „A tanúság hermeneutikája”, In: *Ikonológia és műértelmezés 3. A hermeneutika elmélete* I. (szerk. Fabiny Tibor), József Attila Tudományegyetem

hogy – egyfelől – „a tanúságtól elválaszthatatlan a megtapasztalás »jelenidejűsége«,”⁵⁹ másfelől viszont és az előbbiekből következően mediátori funkciót tölt be, hiszen időben (s meglehet, térben is) az akkori pillanat, vagyis a történet és a mostani pillanat, vagyis az elbeszélés ideje közötti eltolódás áthidalására szolgál, ám úgy, hogy az érzékelés (látás, hallás) közvetlensége az elbeszélés nyelvi közvetítésén keresztül tárgyasul. Ahogy Ricoeur fogalmaz: „A tanúság, mint elbeszélés ily módon köztes helyzetben van: egy személy által tett állítás között és a másik személy hite között, aki hisz az előző tanúságtételében.”⁶⁰ A mediátori szerep valójában fokozottabb és „terheltebb”, mint ahogy azt Ricoeur láttatja, ugyanis a tanú érzékelése az elbeszélés narrativitásába metamorfizálódik, s csak itt lép be a másik személy a hitével, vagyis azzal, hogy bizalommal viseltetik a tanú egykor tapasztalt és mostanra nyelvi formát öltött beszámolója iránt.

Arisztotelész a *Rétorikában* a „retorikán kívüli” meggyőzés, azaz az argumentáció pusztá eszközei között emlegeti a tanúságot, tehát azon elemek körében, amelyeknek tárgya a valószínűség (*eikosz*) és nem a bizonyosság (*tekmérion*) episztemológiai körébe tartozik, minthogy ez utóbbira – értelemszerűen – a megfontolás nem vonatkozhat. Arisztotelész beszél „rég” tanúkról, azokról, akik „megtörtént dolgokról tanúskodnak” és szól „mostani tanúk”-ról, akik esetében nem az esemény valóban megtörtént jellege (aktualitása) a kérdéses, hanem annak milyensége, módja és formája. Erről a következőket olvashatjuk: „Az ilyen tanúskodások csak arra szolgálnak, hogy igazolják: megtörtént-e valami vagy sem, fennáll-e vagy sem; a tett milyensége tekintetében azonban nem tanúskodhatnak, azaz igazságos vagy igazságtalan-e, hasznos vagy káros-e.”⁶¹

A tanúság tehát alapvetően hermeneutikai szituációt teremt (a tanúság filozófiája „nem lehet más, mint hermeneutika, vagyis az értelmezés filozófiája”⁶²), hiszen a gondolati reflexió számára a tárgy és az ahhoz való viszony jele értelmezést igényel (Arisztotelész következetességét jelzi, hogy a valószínűség és a bizonyosság fogalmai mellett kitért a jelnek (*szémeion*) az előbbiekkal való kapcsolatára és a három fogalom különbözőségére⁶³), vagy ahogy Ricoeur mondja: a tanúság „értelmeznivalót ad az értelmezés számára.

Összehasonlító Irodalomtudományi Tanszéke, Szeged, 1987. 273. Fordította Szabó István.

⁵⁹ uo. 309.

⁶⁰ uo. 278.

⁶¹ Arisztotelész: *Rétorika* 1376a, Gondolat, Budapest, 1982. 78. Fordította Adamik Tamás.

⁶² Paul Ricoeur: „A tanúság hermeneutikája”, im. 298.

⁶³ vö. Arisztotelész: *Rétorika* 1357b, im. 15-16.

Másodszor: eleve értelmezésre kényszerít.”⁶⁴ A történelmi diskurzust meghatározóan ez a hermeneutikai helyzet hozza létre, s a jelentésadási folyamat biztosítja a múlt megjelenítését. De éppen a történelem „megszólaltathatóságából” következően, tehát nem pusztán a legkülönbébb dokumentumok és írásban rögzített beszámolók „szóra bírásával”, hanem az egyes események empirikus vizsgálatán túli összefüggések megragadása érdekében tisztában kell lenni azzal, hogy a tanúság éppen azért bír „kvázi-empirikus jelentéssel”, mert „a tanúság nem maga az észlelés, hanem beszámoló, azaz az esemény elmondása, elbeszélése. Következésképpen a látott dolgokat az elmondott dolgok szintjére viszi át.”⁶⁵

A múlt valósága, azaz a múlt „valójában vett” képe a reprezentációja, nyelvi elbeszélése nyomán válik érzékelhetővé s – első pillantásra legalábbis úgy tűnhet – könnyen megragadhatóvá, hiszen a közvetlenség *a posteriori* közvetlen pillanatbeli élménye a szemtanú „reális” jelenléte, és az események közvetlen érzékelése feltétlenül garanciája lehet a narráció hitelességének, avagy legalábbis verifikálhatóságának. A narráció persze látszólag építhet a történelmi tapasztalatra, ámde a narrativizmus valójában éppen a történelmi tapasztalattal áll antagonisztikus viszonyban. Hiszen „a narrativizmus nem csupán indifferens a történelmi tapasztalattal szemben, hanem kimondottan ellenséges érzelmeket táplál iránta. Az elbeszélés a tapasztalat halála, és fordítva”, épp azért, mert a történész számára – még ha kortárs és szemtanú is egyben – „nem magának a múltnak a megtapasztalása jelenti a történelmi ismeret alapját, hanem az a tapasztalatra alapozott ismeret, amelyre a történész a forrásanyag tanulmányozása révén és során tesz szert.”⁶⁶ Ez az igazi „autenticitás”, és semmiképpen sem az érzelmekkel, indulatokkal és a közvetlenség okozta szubjektív emóciókkal és érdekekkel átítatott, a pusztá „látványra” alapozott tapasztalati ismeret. Azt is mondhatnánk, hogy a tanú történelmi tapasztalata a narrativitás nyelvi reprezentációjának pillanatában már valójában a narráción kívüli, azaz az eseményen túli tapasztalat esszenciája volt, tehát élményanyagát a jóval későbbi elvárások, megfelelési kényszerek tapasztalatai jelentették, vagyis a „jelen tapasztalatváltozásai”,⁶⁷ s nem az esemény közvetlen és nyersségében megmaradó érzékelése.

Ha szem előtt tartjuk a megfigyelő (*observans*) és a néző (*spectator*) szavak eltérő jelentését, érzékelhetővé válik, hogy az utóbbi egy esemény passzív megfigyelőjére, ebből fakadóan magára a tanúra is vonatkozik, aki

⁶⁴ Paul Ricoeur: „A tanúság hermeneutikája”, im. 299.

⁶⁵ *uo.* 277.

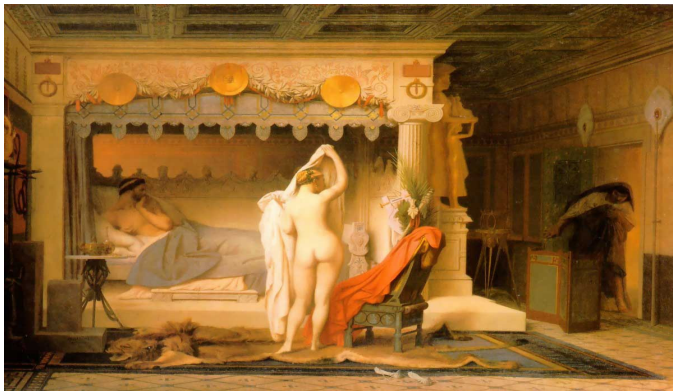
⁶⁶ Frank R. Ankersmit: *A történelmi tapasztalat*, Typotex, Budapest, 2004. 12-13. Fordította Balogh Tamás.

⁶⁷ Reinhart Koselleck: *Elmúlt jövő. A történelmi idők szemantikája*, im. 218.

nem résztvevője, csupán kívülálló szemlélője a történeseknek, s a lejátszódott eseménnyel összefüggésben semmilyen személyes érdek és emocionális elkötelezettség nem áll fenn az esetében. Ám az előbbi az *observo* igéből eredően az eseménnyel azonosuló megfigyelőt jelenti, aki egyúttal megtartja, követi, tekintetbe veszi a szabályokat, törvényeket, szokásokat és előírásokat: vagyis ő az, aki a *spectator*tal szemben nem rejt véka alá az érzelmeit, a szándékait, a gondolatait, azaz bármifajta elkötelezettségét.

Hérodotosz műve elején egy nevezetes történetet mond el Kandaulész királyról, aki rajongva szerette feleségét, s a király bizalmasáról, Gügészről. A történet szerint Kandaulész egyszer így szólt Gügészhez: „Gügész, úgy érzem, nem hiszed el, amit feleségem szépségéről mondtam neked! Hanem mert általában a halandók kevésbé hisznek a fülüknek, mint a szemüknek, ejtsd szerét, hogy egyszer meztelenül láthasd.” S noha Gügész, félve a következményektől, hevesen tiltakozott, de a király a nyitott ajtó mögé állította őt, ahonnan végignézhette a ruháitól megszabaduló királynőt. A történetnek Kandaulészre nézve ugyan rossz vége lesz, de számunkra legyen most elég annyi, hogy Gügész vizslató tekintetével tanújává válik a női test szemet gyönyörködtető szépségének.

S most tekintsünk meg két festményt, amelyek a voyeur tanúskodásnak ugyanazt a pillanatát örökítették meg. Gérôme képén, akár egy színpadon, erős fényben úszik a szobabelső, középen a meztelen királynővel, s az ágyban a rá várakozó királlyal. Azonban Gügészből szinte semmit sem látni: a nyitódó ajtó árnyékában, a paravántól szemérmesen takarva, fejét sötét köpenyébe burkolva, félszegen lesi meg a csodás előadást, a vetkőzés jelenetét, amely természetesen nem neki, hanem az ágyban várakozó királynak szól. Mintha tényleg nem látná senki, ezért a királynő vetkőzése hiteles és őszinte: nem zavartatja magát, szépséges testét férjének tárja fel. Minthogy a kép szerint semmi kapcsolat sincs az asszony és a megfigyelő között, a megfigyelő, azaz Gügész hibátlanul abszolválta a tanú szerepét: megmaradt kívülállónak, személytelennek, s láthatatlannak.



Jean-Léon Gérôme: Kandalész király, 1852.



*Jacob Jordaens: Kandalész lüdiai király megmutatja feleségét
Güvésznek, 1646.*

Jacob Jordaens, a kiváló flamand festő azonban más hangsúllyal ábrázolta a neves jelenetet. Güvészt a kárpit mögül szinte betaszítja a szobába a szatírcúnak megfestett király. Güvész benyomuló feje kéjtől szomjúhozva

mered a mezítelen királynőre, aki kacér mosollyal tekint vissza a kép nézőjére, a másik lehetséges kukkolóra, arra, aki a vászon innenső oldaláról szemléli ugyanazt a testet. Gügészt és a nézőt a kéjsóvár tekintet azonosítja, s valamennyi tekintet gátlástalanul fókuszál a feltáruklózó női testre, a vaskosan buja női ülepre: a már-már túllontúl érzéki jelenetben a szerepek egyértelműek, itt mindenki mindent tud: a feleségét felkínáló király, a kéjleső jelenlétével tisztában lévő, s önmagát kellettő királynő és a voyeur, aki nem kívülálló, nem objektív tanúja a szépségnek, hanem beavatottja és szerepjátékosa egy mérhetetlenül füledt szituációnak.

A két festmény egyugyanazon történetet beszél el, egyugyanazon pillanatot, amelyből nem volt több, csak éppen az, akkor és ott. A történet két egymástól eltérő narratívában kel életre, két eltérő interpretáció által válik érzékelhetővé. Az egyik szerint a tanú az események személyes érdek nélküli megfigyelője, elfogulatlan kívülálló, a másik szerint a történet részese, amennyiben a voyeuriség és a szexuális vágy beavatottá és érdekeltté tette az események menetében.

* * *

S most képzeljük el, vajon miként számol be a két tanú az eseményeket követően, akár évekkel később, a történetekről? Mit látott, mit hallott, mit érzékelt és mit tapasztalt egyik is, másik is a nem mindennapi kaland során?

Mindenesetre tévedünk, ha azt feltételezzük, hogy míg az, aki pusztá kukkolásával és túlfűtött érzékiségével részesévé vált a történetnek, privát hangot megütve, szubjektíven mesél majd az eseményről, míg az, aki a történeteket kívülállóként szemlélte, hideg és távolságtartó objektivitással teszi majd közzé igaz beszámolóját, pontosan úgy, „ahogy az valójában megtörtént”. Ám igazából egyik tanú sem az eseményről magáról fog beszélni – magában vett esemény nem is létezik, minden esemény a narrációban és a narráció által válik eseménnyé –, s nem is az eseményt mondja majd el, hanem azt, hogy ő maga miként élte át a történeteket.

A tanú, amikor az eseményeket követően visszaemlékezik, értelmet próbál adni a megtapasztaltnak: magyaráz, megokol, megindokol, próbálja kibogozni a szálakat, s az okok mellett célt, egyfajta téloszt tételez. A tanú helyzete szituált, sok-sok tényező determinálja a pozícióját. Az *akkori* pozícióját is, vagyis az esemény *alattit*, s az elbeszélés *mostani* idejének pozícióját is, vagyis az *utánit*. A valóság – mint minden percepcionált valóság – nem is lehet más, csak konstruált valóság. Gadamer – Dilthey apropóján – az alábbiakat mondja: „reflektáltan viszonyul önmagához és a tradícióhoz, melyben benne áll. Önmagát érti meg saját történetéből. A történelmi tudat az önismeret egyik

formája.”⁶⁸ Ám a gadameri gondolatot akár meg is fordíthatnánk: az önismeret, az identitásképp és annak reflexiója alkotja meg a történelemképet, az „egykor volt” világát. A szanaszét folyó eseményeket és történeseket nem valamilyen belső, immanens logika teszi koherenssé, hanem az értelemadó én. Az értelemadáshoz szükséges tapasztalat viszont, ha nem több, mint a közvetlenség tapasztalathalmaza, akkor a történet összefüggését, a történelmi tapasztalatot és tudást semmi sem támaszthatja alá. „Egy harci ütközet résztvevői megszerzik azt a tapasztalatot, hogy mit is jelent helytállni – vagy éppen helyt nem állni – a háború forgatagában. Eközben azonban többnyire még annak sincsenek tudatában, hogy vajon győztek-e, vagy pedig elvesztették a csatát, nem is szólva a küzdelem végső kimeneteléről. E kérdések eldöntéséhez ugyanis olyan tények ismeretére lenne szükség, amelyek a közvetlen tapasztalat számára nem hozzáférhetők.”⁶⁹

A tanú a múltbeli eseményt *akkor és ott* szemlélte, de az *itt és most* pozíciójából eleveníti azt föl.⁷⁰ Vagyis az eseményt nem el- vagy felmondja, ami persze nem is lehetséges, hiszen a megannyi részletet, a lejátszódott eseménysor számtalan mozzanatát aligha figyelhette meg, hacsak nem maga Funes, az emlékezőművész, ahogy azt Borges megalkotta, de ha mégis azonos lenne vele, akkor sem volna összeegyeztethető a látvány egyidejűsége a kimondott szó temporalitásával. Vagyis a tanú nem elmondja a valóságot, hanem reflektál rá.

Ám kérdés, hogy a tanú emlékezete autentikus-e, vagyis az egykor történetekhez képest hitelesnek nevezhető-e? Gyáni – Bartlett-re hivatkozva – szögezi le, hogy „az emlék nem pontos mása, nem hű lenyomata a velünk történt eseményeknek vagy a bennünk valamikor lejátszódott lelki folyamatoknak”,⁷¹ hiszen az éppen adott lelki folyamatokat képtelenség reprodukálni, megismételni és ezzel a lelki tartalommal a múltat örökérvényűvé tenni.⁷² A lelki és mentális folyamatok ugyanakkor a tanú kondíciójának kettős meghatározottságát, az *akkorit* és a *mostanit* töltik meg tartalommal.

A tanú mindig az adott jelenből, a jelen horizontjából tekint vissza, mégpedig úgy, hogy helyzete a jelen mentális állapotának, lelki és szellemi diszpozíciójának, a hatalmi érdekeknek és a személyes szükségleteknek az eredője-

⁶⁸ Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlata*, Gondolat, Budapest, 1984. 172. Fordította Bonyhai Gábor.

⁶⁹ Tengelyi László: *Tapasztalat és kifejezés*, Atlantisz, Budapest, 2007. 286.

⁷⁰ Ehhez ld. François Hartog: *Évidence de l'histoire. Ce que voient les historiens*, Gallimard, Paris, 2005.

⁷¹ Gyáni Gábor: „Emlékezés és oral history”, In. uő: *Emlékezés, emlékezet és a történelem elbeszélése*, Napvilág Kiadó, Budapest, 2000. 130.

⁷² vö. Frederic C. Bartlett: *Az emlékezés. Kísérleti és szociálpszichológiai tanulmány*, Gondolat, Budapest, 1985. 288.

ként határozódik meg. Dubynek kétségtelenül igaza van, amikor azt hangsúlyozza, hogy „a hatalom szerkezete” uralja az emlékezetet,⁷³ ám hasonlóképpen igaz az is, hogy az egyéni emlékezetet, vagyis a tanú memóriáját a hatalmi viszonyoknak, érdekeknek és elkötelezettségeknek kitett (vagy kiszolgáltatott) psziché, a mentalitás, a személyes habitus dominálja. Éppen azok az összetevők, amelyek annak idején, az esemény pillanatában hasonlóképp uralták, irányították és megosztották a látását, a hallását, a figyelmét, a koncentrációs képességét. Mindebből egyenesen következik, hogy a tanú, a történet ágense sem egyszerűen felmondja a látottakat, hallottakat, hanem maga is értelmez, s az értelmezéséből – szerencsés esetben – kiolvashatóvá válik az általa reprezentált érdekek és értékek lazábban vagy szorosabban egymáshoz kapcsolódó szerkezetének minősége. Tehát a tanú is egyfajta értelmezésre szoruló forrás, akivel szemben a forráskritika minden megszkott eleme alkalmazandó: nem interpretál, hanem ő szorul interpretációra: az általa elmondottak „fordítást” igényelnek. Vagyis a tanú elbeszéléséből nem a történeti esemény igazsága – „ahogy az tényleg lejátszódott” – olvasható ki, *sine ira et studio*, hanem egy megkomponált, nyelvi eszközökkel, képekkel és metaforákkal előadott kvázi-fikció, amely dramaturgiai ívvel rendelkezik, eleje, közepe és vége van, s természetesen mindez kizárólag az elbeszélő aspektusából, személyes optikai látószögéből és az önmaga képére és hasonlatosságára kialakított értelmezéséből fakadóan.

A tanú-lét paradoxona, hogy a tanúság bizonyosságát a tanú személyes, egyedi jellege, vagyis jelenléte, *ott-léte* adja, ám az egyéni szempontot általános érvényűvé kívánja emelni a történet befogadója, vagyis az utókor (legyen az akár bíró vagy történész), mintha a személyes elbeszélésben a minden egyénitől független objektivitás válna megragadhatóvá. A szubjektum ott volt, tehát *objektíve* ismeri a megtörténtekeket. Ám az esemény sem a maga általánosságában lesz objektív, részben azért, mert objektivitásának egyetlen kritériuma legfeljebb a megtörténtsége, de a megtörténtség milyenségéről, vagyis a történelmi tény történetiségét illetően csakis a szubjektumok, az egyediségükben jelen lévő tényezők, személyek és tárgyi emlékek referálnak. Az individuális referenciák nem önmagukban válnak a történetiség hordozóivá, hanem a róluk szóló, s immár individualitásukon túlemelkedő interpretációnak, hermeneutának, azaz a történésznek köszönhetően.

Vajon több vagy kevesebb játszódik le abban a történetben vagy eseménysorban, ahhoz képest, ahogy azt a tanú érzékeli? Részben jóval több, részben jóval kevesebb. A tanú ugyanis elbeszél valamit, s látásának vagy hallásának, vagyis érzékelésének objektumát, mint önmagán megszürt élménysort saját

⁷³ Georges Duby – Guy Lardreau: *Párbeszéd a történelemről*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1993. 63.

szubjektív horizontjának tapasztalataként közvetíti, adja tovább. Ennélfogva részben szelektál, elhagy, részben kitölt és hozzáad (beleérez), de mindenképpen maga marad a történelem centrumában, minden külső tér-, idő- és „személyközi” reláció nélkül. Ám a továbbított „belső feltételek” nem azonosak az „értelemhorizont” strukturáltságával, azzal, ahol „a struktúrák egyénfelettiek és személyköziek”.⁷⁴ Két magatartásforma vagy viszonyrendszer referenciájáról van szó. A „történelmen belülről” arról, ahol az esemény résztvevője nem pusztán elszenvedője az általa legfeljebb külső és tőle független sorseseeményként érzékelt esemény hatásainak, hanem megteremtője vagy tevőleges csinálója. A „történelmen kívülről” pedig mindez a történet pusztá elbeszélésen túli leírását jelenti, azaz struktúra-, és értelemaidást.

Marc Bloch pontosan foglalja össze a tanúság minden esendőségét: „a tanú teljesen jóhiszeműen téved” – írja, s szól az észlelés és az emlékezet hibáiról, a „kiszínező” emlékezetéről, „amelyre a régi jogászok is panaszkodtak”, de nem feledkezik meg a megfigyelő pillanatnyi állapotáról, a fáradságról, az adott érzelmi állapotról, vagy akár a figyelem megosztottságáról sem. Azaz „abszolút értelemben nincs jó tanúbizonyosság; csak jó vagy rossz tanúbizonyosságok vannak.”⁷⁵

S akár folytathatjuk vagy kiegészíthetjük Bloch kételyekkel teli listáját: mennyiben módosítja, módosítja-e a látvány érzékelésének pillanatát, ha az esemény nem rákészültén, hanem meglepetésszerűen éri a megfigyelőt? Számít-e, ha a megfigyelt esemény során épp a közvetlen cselekvés szándéka köti le a tanú figyelmét, miként ez előfordulhat mondjuk egy harctéri öldöklés közepette?

A közvélemény befolyásoló vagy manipulatív erejének, elfogultságának vagy akár a kanonizáltnak tűnő elvárásainak a tanú is igyekszik folyamatosan megfelelni, *akkor is, amott is, s most is, itt is*, a körünkben is, amikor nekünk mesél. Bizalommal viseltethetünk a tanúk iránt, megbízhatunk bennük, csak az elbeszéléseikben, a tanúvallomásaikban szükséges folyamatosan kételkednünk. A tanú megbízható, de a tanúk által elmondott történet egy narratíva a sok közül. Nem lehet kitüntetett szerepe, még akkor sem, sőt néha éppen azért nem, mert ott volt, s mert nem az „órhalomról”, hanem „lentről”, közvetlenül a csatatérről látta az eseményeket. Belül volt, érintett volt.

Épp annyira volt érintett, mint mi, a tanúk történeteinek hallgatói.

Vajon mennyire bízhatunk meg önmagunkban?

⁷⁴ Reinhart Koselleck: *Elmúlt jövő. A történeti idők szemantikája*, im. 167.

⁷⁵ Marc Bloch: *A történész mestersége. Történelemelméleti írások*, Osiris Kiadó, Budapest, 1996. 74-75. Fordította Babarczy Eszter, Kosáry Domokos, Pataki Pál.

„BÍZZÁL BENNÜNK, ZARÁNDOK...” TERMÉSZETFILOZÓFIA ÉS POÉZIS NOVALISNÁL

VALASTYÁN TAMÁS

I.

Ha azt állítom, hogy Novalis poétikus természetfilozófiájának vagy filozofikus természetpoézisének kulcsszava, hívószava a bizalom, azaz a kölcsönös vonzódás a közelség, sőt a közvetlenség terében, a lelkesült egymásra-hangolódás az inverzív inspirálódás mozgásában – akkor ezzel rögtön bevonom magunkat a bizalom spiráljába, vagy stílszerűbben fogalmazva (hommage à Novalis és barátai), arabeszkjébe. Merthogy mindig már egy bizalmi/bizalmatlansági diskurzusban vagyunk benne. Ha olvasunk, hallgatjuk egymást, fürkésszük gyanúsán egymás tekintetét, átveszünk gyanútlanul egymástól gondolatokat, egyúttal a bizalom vagy bizalmatlanság közegében vagyunk. Hermeneutikai légkör ez a javából, s ezen értelmezési mozzanatok nem pusztán a gyanú árnyékolja, hanem a bizalom is bevilágíthatja.¹

Csakhogy abban a világban, ahova most szándékozunk belépni, nem egy személy kéri vagy uram bocsá feltételezi a bizalmat, hanem egy természeti entitás, egy erdő, egy hegység vagy éppen egy ibolya.

Augsburg terült el tornyaival amott. Távol, a látkörön csillant meg a félelmetes, titokzatos folyó tükre. A rengeteg erdő vigasztaló búskomolysággal hajolt a vándor fölé; a nagy ormú hegység olyan sokat jelentően emelkedett a sík fölé, mintha mindketten így szólnának: „Rohanj csak, folyó; úgysem tudsz előlünk menekülni. Én szárnyat bontó hajókkal űzlek. Én pedig megtörlek és megállít-

¹ Hogy megelőlegezzek egy későbbi, voltaképpen a gondolatmenet egésze szempontjából mellékes szereplőt, a macskát – bár ha itt van egyáltalán, akkor meg hogyan lehetne mellékes?! –, idézném Somlyó György egy kissé sartréianus beütésű macska-hermeneutikai alapvetését. *A macska tízezer létezőmódjából* a hármasszámú módot, azaz ... *mint egzisztenciát*: „mindig önmaga csúcán / mindig önnön végletein / mint aki csak a tökélyt ismeri / a tökéletes lazítás után / a tökéletes figyelem / önmaga kétszeresére / nyúlva a bizalomtól / önmaga felére / húzódva a gyanakvásba / egyetlen iramodással / pattan át / a maximális pihenésből / a teljesítmény maximumába / szabad járása van / a létből a semmibe / a semmiből a létbe”. Somlyó György: *Részletek egy megírhatatlan versesregényből*. Budapest, Magvető, 1983. 144.

lak és elnyellek az ölemben. Bízzál bennünk, zarándok; ő nekünk is ellenségünk, akit mi magunk hívtunk létre; hadd fusson zsákmányával, előlünk nem tud elmenekülni!”²

Az *Ofterdingen* eme szöveghelyén, a második részt nyitó Astralis-éneket követő második bekezdésben az erdő és a hegy szólítja meg közvetlenül a vándor főhőst: „Bízzál bennünk, zarándok...” A későbbiekben megpróbálom részletesen elemezni ezt a szöveghelyet, s bemutatni pl., hogy miért véli/érzi úgy az erdő és a hegy, hogy bizalmatlan velük szemben *Ofterdingen*-ben, s miért beszélek közvetlenségről, miközben az allegorizáló beszédmód („mintha mindketten így szólnának” [„beyde schienen zu sagen”³]) éppen hogy a közvetettséget erősíti fel. Egyelőre még csak regisztráljuk azt, hogy e helyt nem valamiféle személyközi, hanem *létezőközi* szervezőerőként reprezentálódik a bizalom.

Vagy ha beleolvassunk *A szaiszi tanítványok*-ba, akkor is hasonló tapasztalat ér bennünket: létezők között – tehát nem kizárólag emberekre vonatkozóan – szerveződik a bizalmi viszony:

Jácint és Rózsavirág szüleinek háza közel állt egymáshoz; s midőn a maguk ablakában állva töltötték az éjszakát, az egeret hajkurászó macskák megpillantották őket, s oly hangosan kuncogtak-virgonckodtak, hogy azok meghallották s meg is orroltak érte. Az ibolya bizalmasan megsúgta a számócának, a számóca továbbadta barátnőjének, az egresnek, az meg visszahúzta tüskéit, ha Jácint arra vette útját.⁴

Így hát a bizalom hermeneutikai érvényességét szükségesnek tartom kiterjeszteni természetfilozófiai irányban, azzal a megszorítással, hogy nem valamiféle panteizmus vagy szinkretizmus jegyében gondolom ezt a kibővítést, hanem egy még-éppen-nem modern, de már-nem-is premodern kozmológia vagy fiziológiai világpszichológia jegyében, amely – egyébként Novalistól származó – meghatározások a költő-filozófusnál a transzcendentális poézisban találhatnak harmonikusan egymásra.

² Novalis: *Heinrich von Ofterdingen*. Fordította Márton László. Budapest, Helikon, 1985. 130.

³ Novalis: *Heinrich von Ofterdingen*. In. Uő.: *Schriften 1. Das dichterische Werk*. Herausgegeben von Paul Kluckhohn und Richard Samuel unter Mitarbeit von Heinz Ritter und Gerhard Schulz. W. Kohlhammer, Stuttgart, 1977.³ 320.

⁴ Novalis: *A szaiszi tanítványok*. Fordította Magyar István. Vulgo, 2002. 1. 222.

II.

A novalisi transzcendentális poézisban újraformálódó kozmológia vagy fiziológiai ismérveket mutató világpszichológia, illetve egy szinkretikus, holisztikus vagy panteista modell közötti különbség, azt gondolom, kardinális. Hardenberget persze sok tekintetben összefüggésbe lehet hozni a szinkretikus gondolkodással, de természetfilozófiai inspirációk révén alakuló transzcendentálpoezisében sokkal izgalmasabbak azok a vonások, amelyek révén eltávolodik e költészet a panteista-egyneműsítő mozgásoktól – s közeledik a különböző elemek közötti harmonizáció lehetőségei felé. Végül is valami olyasmit szeretnék állítani, hogy a bizalom ennek a különböző elemek közötti harmonizáló elevenségnek az egyik legfontosabb előfeltétele s egyben szervezőereje. Ahogy én látom, a szinkretikus attitűdben van valami végérvényesre hangolt, valami beérkezettségre apelláló, az egész folyamatot s az abban szereplő, azt alakító individuumokat is ez a finalitás határozza meg. Ezzel szemben – Novalis szavaival – „a transzcendentális poétika a szellemmel foglalkozik, inkább szellemmé válik”. És hogy nyomatékosítsa a valamivé válás folyamatát – még egyszer hangsúlyoznám, a szinkretikus finalitással szemben –, Novalis hozzáteszi: „a transzcendentális poétikában csak egy *általános/közönséges/durva nyers* individuum adódik”. A transzcendentális poétika ellenpárja a praktikus poétika, amelyben „a megképzett, kész individuumról, vagy egy végtelenül létrehozott individuumról van szó”.⁵ Ebben a megvilágításban a transzcendentális és a panteista-szinkretikus poétika közé még bekerül harmadikként a praktikus poétika, így tehát egy rendkívül árnyalt poézisfelfogás bontakozik ki a szemünk előtt.⁶

Ez a durva, nyers individuum a képezhetőség-alakíthatóság elvét hordozza magában, maga a formáló létrehozás tiszta lehetőségtere, tehát tisztán része a természetnek, ennyiben létező. Emellett van ugyanakkor egy másik fontos ismérve, ez pedig nem más, mint a kísérletezés tehetsége, sőt zsenije.

Milyen kevés emberben van meg a kísérletezés zsenije. Az igazi kísérletezőnek magában kell hordoznia *a természet sötét érzését*, amely, minél inkább kiteljesednek képességei, annál biztosabban

⁵ Novalis: *Das Allgemeine Brouillon (Materialien zur Enzyklopädistik 1798/99)*. In: Uő.: *Schriften 3. Das philosophische Werk II*. Herausgegeben von Richard Samuel in Zusammenarbeit mit Hans-Joachim Mähl und Gerhard Schulz. W. Kohlhammer, Stuttgart, 1968. 248. [51.]

⁶ De még ez az ún. praktikus poétika is magában hordozza a végtelenség attribútumát, azaz az approximative folyton megteremtődés erejét, szóval a finalis holizmustól nagyon messze vagyunk.

vezeti őt a saját útján, és annál nagyobb *pontossággal* segít neki megtalálni és meghatározni az elrejtett döntő fenomént. A természet mintegy *inspirálja* az igazi rajongót, és annál tökéletesebben nyilvánítja meg magát általa, minél harmonikusabb a saját *konstitúciója* vele.⁷

A *Das Allgemeine Brouillon* eme 89-es számú, *Fizikai művészetten* című locusát elemezve Hans Blumenberg egyenesen „a világ iránti új bizalmasság”-ról beszél Novalis látásmódja kapcsán, s noha nem rejtí véka alá az enciklopédisztikai tervezetet illető averzióját a hardenbergeri projektumban megfigyelhető „kóros vonatkoztatási kényszer” miatt,⁸ véleményem szerint valami nagyon pontosat és fontosat talál el s mond ki itt Blumenberg.

A világ iránti új bizalmi viszony alapja a természettel való „minél harmonikusabb *konstitúció*” létrehozása. Az új jelző természetesen arra utal, hogy egykor már létezett az ember és a természet közötti kölcsönös egymásra-vonatkozás, „amikor még minden érthető és jelentőségteljes volt”. Csakhogy a világ „eltávolodott az eredetétől”.⁹ Ezt a távolságot van hivatva a bizalmi konstitúció csökkenteni. Novalisnak a természet iránti bizalma abból táplálkozik, hogy szerinte a természet jelez: folytonosan kinyilvánítja a teremtetereemtődés létaktivitását illető szimpátiáját. Az univerzum végtelen nyelvét egy sajátos szignatúratannak kellene invenciózusan dekódolni. Mindezt a költő-filozófus túl azon, hogy teoretikus-reflexív módon is megpróbálja megragadni – egy helyütt pl. így fogalmaz: „A természet létre hív, a szellem tesz-vesz”¹⁰ –, *A szaiszi tanítványok A természet* című második részében egy gazdag redőződésű narratívában viszi színre, s ismét csak előkerül a bizalom:

Nem állíthatjuk, hogy egyféle természet létezik, anélkül, hogy ne mondanánk ezzel valami fellengzőset; minden igyekezet az igazság megragadására a természetről szóló beszédben és beszélgetésben, egyre inkább eltávolít a természetességtől. Már azzal sokat nyertünk, ha a természet tökéletes megértésére való törekvés vággyá nemesedik bennünk, finom és szerény vággyá, mely szívesen gyönyörködik az idegen, hideg lényegben akkor is, ha csak később számíthat bizalmasabb bánásmódra.¹¹

⁷ Novalis: *Das Allgemeine Brouillon*. 256. [89.]

⁸ Hans Blumenberg: „A világot romantizálni kell”. Fordította Rákosi Csilla. Vulgo, 2002. 1. 147.

⁹ Blumenberg: „A világot romantizálni kell”. 147.

¹⁰ Novalis: *Das Allgemeine Brouillon*. 248. [50.], ehhez vö. még 267-268. [143.]

¹¹ Novalis: *A szaiszi tanítványok*. 218.

Finom distinkciók rajzolódnak itt ki részint az igazság megragadására irányuló igyekezet és a természetesség között, részint a gyönyörködtetés és a bizalmon alapuló figyelem között. Mindezek a megkülönböztetések, mint megannyi szubtilis experimentumok mintegy megmunkálják, konstituálják a költészet anyagát, a természetet. A transzcendentálpoezis tehát a természet nyelvét, sokszínű szignatúráját dekódolja vagy inkább performálja, méghozzá oly módon, hogy az igazi experimentalitás inspiráló sötét erejét engedi hatni a költészet tiszta lehetőségterében.

III.

Nos, újra elolvassa a fentebb már idézett *Ofterdingen*-részletet, amelyben az erdő és a hegyorom a vándor bizalmát kéri – ismét fontos hangsúlyozni két, egymással szorosan összefüggő dolgot: egyrészt a bizalom valóban az allegorikus megjelenítés révén formálódik („mintha [...] szólnának”), másrészt e két természeti entitás, úgymond, szignalizációs erejükél fogva, tehát mint szignatúrák kerülnek képbe („olyan sokat jelentőn”). A szignifikáció és megjelenítés egymásra utalva, egymásra vonatkozva képezik a transzcendentális poétika alapelvét.

Nem szoltunk eddig az allegorézis másik fontos jelentésképző eleméről, a „félelmetes, titokzatos folyó”-ról, amely szintén szignatúrája révén van jelen az ábrázolásban, ti. távolról, a horizonton csillan meg a tükre. E folyó az értelmezők legtöbbször szerint maga a Sztüx, a halál folyama, amelybe a vándor szerelme belefűlt. Kedvese elvesztése, e borzalmas veszteség vezeti Heinrich lépteit, emiatti kétségbeesésében pillantjuk meg éppen, amint járja a vidéket. S pontosan ebben a reménytelen helyzetében kerül kapcsolatba vele a „rengeteg erdő” s próbálja meg vigasztalni, valamint a „nagy ormú hegység”, amely mintegy fölfele magasodik. Ebben a szituációban szólítja meg vigasztaló árnyaival az erdő s óvó magasodásával a hegy: „Bízzál bennünk, zarándok...” A bizalom-kérés alapja az, hogy ők is perelnek a halállal. Ám ennél van egy sokkal nagyobb horderejű bizalmi forrás, ez pedig nem más, mint amikor az erdő és a hegy arról beszélnek, hogy ezt az ellenségüket, a „félelmetes, titokzatos folyót” ők maguk hívták létre. Ezen a ponton talán érdemes az eredeti nyelven, németül is idézni a szöveget, mert így hallhatóvá válik, hogy Novalis ugyanazt az ígét, ígétövet alkalmazza, mint amelyet a transzcendentális poétikában szerepeltetett természet aktivitásának meghatározására is felhasznált. Az *Ofterdingen*ből: „Vertraue du uns Pilgrim, es ist auch unser Feind, den wir selbst erzeugten...”¹² A *Das Allgemeine Brouillon* 50. sorszá-

¹² Novalis: *Heinrich von Ofterdingen*. In. Uő.: *Schriften* 1. 320.

mú feljegyzésében pedig: „Die Natur zeugt, der Geist macht.” A természet tehát nemz, teremt, létrehoz, miként a költő is, s ebben áll voltaképpen közösségük. Ez lehet bizalmi kapcsolatuk alapja. A *szaizsi tanítványokban* ezt expressis verbis ki is mondja Novalis: „a természet szelleme legragyogóbban a költeményekben jelenik meg. [...] A természetkutatókat és a költőket egy néppé avatja közös nyelvük. [...] Ki tehát a természet lelkét igazán ismerni akarja, a költők társaságában keresse, mert ott a természet őszinte és kiönti csodálatos szívét.”¹³

A novalisi transzcendentálpoezis *Ofterdingen*-beli részlete azért is kiemelkedő a mi mostani, tehát a bizalom motiválta szempontunkból, mert nem pusztán költői ábrázolás, nem pusztán leír s jellemez egy – történetesen bajor – tájat, hanem létrehozza megszólalásának terét is, ily módon a nyelv, a beszéd, az írás lehetőséget és a természet kozmológiai terét egyszerre, performatívan teremti meg. Márpedig annak a *khórának*, lehetőségterének, amely a költés, a gondolkodás, a kölcsönös megértés és értelmezés gesztusai számára is mintegy megjelenést biztosít, leginkább bizalmi indexe van, azaz nem elutasító, nem kritikai, nem megsemmisítő stb. Ahogy Gadamer fogalmaz egy helyütt: „A tér »adódik« – a lét és a keletkezés mellett.”¹⁴ Ezt Platón *Timaios*-ának elemzésekor jegyzi meg, ami legfőképp azért érdekes, mert a tér, a khóra adódása Platón szerint nem passzív, vagy még pontosabban nem is történés, minthogy egy különös aktivitás társul hozzá, a magába fogadás és az elfogadás elemi mozgása. A transzcendentalitás jegyében egymáshoz közeledő kozmológiai és poétikai elv harmonizációját tehát az elfogadás, a tér eme eminens jellemzője, az afirmáció segíti elő. Ezt a harmonizációt a tagok saját jogon alakítják: a kozmosz az erdő és a hegy effektív természetisége révén, a poézis a látszat vagy a fikció önállósága révén. Az erdő és a hegy azzal, hogy óvón a vándor fölé magasodnak, egyúttal jeleznek neki, s azzal, hogy ily módon jeleznek, *látszik* úgy, *mintha* beszél-nének is hozzá: „Bízzál bennünk, zárandok...” Ez a bizalmat megformáló „mintha”, vagyis a látszás maga a transzcendentális poézis.

S ez Novalis válasza is egyben Schellingnek a transzcendentális filozófiát a természetfilozófiától elválasztó szándékára. De ez már egy másik történet, illetve ha nem is teljesen más, annak egy másik szála.

¹³ Novalis: *A szaizsi tanítványok*. 217.

¹⁴ Hans-Georg Gadamer: *Idee und Wirklichkeit in Platos 'Timaios'*. In. Uő.: *Gesammelte Werke 6. Griechische Philosophie II*. Tübingen, Mohr Siebeck, 1985. 256.

VAN-E TÖRTÉNETE A HÚSÉGNEK?

MÉSZÁROS ANDRÁS

Abizalomról beszélve előbb vagy utóbb beleütközünk a hűség jelenségébe is. Mert akár az önbizalomról van szó, amely feltételezi a hitelességet ugyanúgy, mint a tisztességet és a kompetens cselekvést, akár a társas bizalmat vesszük elő, amelyben a másikkal szembeni lojalitás, a következetesség és a szolidaritás játszik nagy szerepet, mindkét mozzanat mögött meghúzódik az önmagunkhoz vagy a másikhöz való hűség. És közben nem beszélünk az eszmékhez vagy valamilyen ügghöz való hűségről.

Jelen esetben nem kívánok valamilyen hűség-elméletet felvázolni. Arra vállalkozom csupán, hogy választ próbálok adni arra a kérdésre, amely eredetileg alighanem provokatív szándékkal született, és valószínűsíthető az is, hogy az erotikus hűség és hűtlenség létének vagy nemlétének felvetése bevezetésként szolgált a szerzőnek ahhoz, hogy a politikum szférájában is megjelenő jelenségre kérdezzen rá. Konkrétan Tamás Gáspár Miklós rövid cikkére utalok itt, amely a *Hűség és bizalom* címet viseli.¹ Előadásomban a cikknek azon részére reflektálok, amely az irodalmat érinti, és amelyben a szerző a következő téziseket fogalmazza meg:

1. „Története csak a hűtlenségnek van.”
2. „Ez is mutatja, hogy az irodalom nem jó mindenre.”
3. „A hűség kalandja az emberi érzelemtörténet megíratlan fejezete.”
4. „A hű szeretőnek nincs intézményesen (irodalmilag) elbeszélhető, poétikus kalandsorozata, mert ebből a szemszögből nézve NEM cselekszik...”

A felsorolt tételek mögött meghúzódik a szerzőnek az a nézete is, hogy jelentős különbség van egyrészt a premodern hűség-értelmezés valamint a polgári regényekben megjelenő „házasságtörés” téma kezelése között, másrészt a házasság intézménye és a szenvedély uralta szerelem között. Ezt a nézetet megfelelően alátámasztja az európai irodalom elmúlt két és fél ezer éve, tehát ezzel nem kell vitatkozni. De ha megmaradunk a modern irodalom keretei között, akkor is megfogalmazhatók bizonyos dilemmák és talán eltérő válaszok a fenti tételekkel kapcsolatban. A dilemmák:

¹ *Litera*. Az irodalmi portál – <http://www.litera.hu/hirek/huseg-es-bizalom> Letöltve: 2014. febr. 28.

Az a sommás állítás, hogy „története csak a hűtlenségnek van”, nehezen igazolható. Egyrészt azért, mert aligha találhatunk valakit, aki ismerheti a világirodalom összes történetét, másrészt azért, mert nincs megfogalmazva, mit ért a szerző „történet” kifejezés alatt. Az irodalomtudományban ugyanis minimálisan az orosz formalisták megjelenése, de a strukturalizmus működése óta teljesen egyértelműen meghatározták a történet, mint fabula és a történet, mint szűzsé közti különbséget. Vagyis nem mindegy, hogy a hűség megtörténhetőségére gondolunk-e, avagy arra, hogy csak a hűtlenség története ölthet magára irodalmi formát. A második tétel ugyan arra enged következtetni, hogy a szerző a szűzsére gondolt, amikor azt állítja, hogy „az irodalom nem jó mindenre”, de mivel ezt az összefüggést csak lebegteti, és nem fejt ki, a jóakarattunktól függ, hogyan értékeljük gondolatmenetét. De ez a mondata redundáns is, hiszen senki emberfia nem állíthatja azt, hogy az irodalom mindenható, és minden kérdésünkre választ ad. Mindezek ellenére tételezzük fel, hogy a szerző első két állítása összefoglalható az alábbiakban: Bármilyen jellegű történet csupán a szűzsé jellegű műnemekben (tehát az epikában és a drámában) jeleníthető meg. A modernitással kezdődően azonban csak a hűtlenségnek van története. A (modern) irodalom tehát nem jó arra, hogy a hűségről szóljon.

Ehhez a következtetéshez kapcsolódik a szerző harmadik tétele, amely kimondja a szentenciát: „A hűség kalandja az emberi érzelemtörténet megíratlan fejezete.” Ez a kijelentés újabb két állítást indukál: 1. Nemcsak az irodalom, hanem a kultúrtörténet, a filozófia, a kulturális antropológia etc. is felelős azért, hogy a hűségről nincs pontos képünk. 2. A történet helyébe a „kaland” lép, ami megbolygatja az eddigi képet, hiszen a modern kalandnak a pikareszk regényekben kialakult szerkezete egyrészt eltér az antik epika vagy a középkori lovagregények kaland-értelmezésétől, másrészt a történet és a kaland fogalmilag nem azonosak. Ugyanakkor ez a második állítás lehetőséget nyújt számunkra ahhoz, hogy ne csak a szerelmi hűségről/hűtlenségről, hanem a politikumban megjelenő ekvivalenseiről is szót ejthessünk, azaz megkeressük, milyen módon jeleníthető meg a politikai hűség.

Végezetül meg kell vizsgálnunk annak a kijelentésnek az igazság-tartalmát is, mely szerint „a hű szerető NEM cselekszik”. Ha a hűség történetéről beszélünk, a narratív szerkezetet érintjük, ha azonban a hű szerető nem-cselekvését tárgyaljuk, az adott történet aktáns struktúráját kell szemügyre vennünk. Vagyis rá kell kérdeznünk arra, hogy vajon a történet szereplője változik-e a történet kiinduló pontját adó t^1 időponttól a történet viszonylagos lezárását jelentő t^2 időpontig, mert a szereplő identitásának módosulásai szorosan összefüggnek a cselekvésével. Még akkor is, ha ez a cselekvés esetlegesen nem más, mint ellenállás a cselekvéssel szemben.

Ezek után a dilemmáinkból fakadó és megválaszolandó kérdések a következők:

- Mi a hűség?
- Igaz-e, hogy a hűségnek nincs története?
- Nincs időlefolyása sem?
- Igaz-e, hogy a hű aktőr nem cselekszik?
- Behelyezhető-e a hűség története valamilyen narratív struktúrába?

Első sorban nézzük meg, mit is jelent a magyar nyelvben a hűség szó, és hogy felfedezhető-e valamilyen jelentésbeli változás az elmúlt kb. másfél évszázad alatt. A 19. század végén a következő hűség-meghatározással találkozunk: „**A hűség** állandó, tudatos, szeretettel való ragaszkodás azokhoz, kikhez kötelezettségeink csatolnak bennünket.”² A száz évvel későbbi, Akadémia által megadott értelmezésből már kimarad egy elem. Eszerint: „**Hűség**: tudatos, rendszerint szerető ragaszkodás valakihez, valamihez, kitartás valaki, valami mellett.” – „**Hűséges**: nagyon odaadóan vagy szolgálatra készen hű személy.”³ A harmadik évezred elejéről származik az alábbi megfogalmazás: „**Hűség**: ragaszkodás, lojalitás, állhatatosság, kitartás, szilárdság / odaadás, önfeláldozás.” „**Hűséges**: megbízható, ragaszkodó, állhatatos, kitartó, odaadó, lojális, elmaradhatatlan, tántoríthatatlan, szilárd, rendíthetetlen.”⁴ Ezekből levonhatjuk azt a rövid következtetést, hogy a szótári jelentések lemásolják a hűség értelmezésének utóbbi, több mint egy évszázados változásait, hiszen a 19. századi szótárakban még kihangsúlyozódik a középkori, hűbérúrnak tett esküből származó **kötelesség, kötelezettség** formula valakivel szemben, akihez hűek vagyunk. Tudjuk, hogy ugyanez az alávetettség jellemzi a trubadúrok szerelmi hódolatát, a „domnei”-t is. A kötelesség, kötelezettség ebben az esetben lelki-szellemi alávetettséget jelent, amit aztán a reneszánsz old fel a testi és a szellemi vágy kettéválasztásával, miáltal a hűtlenség jelensége átcsúszik a testi oldalra. Ebben az összefüggésben teljesen igaza van TGM-nek, hiszen a hűség feladása és a hűtlenség preferálása az autonóm egyén lázadását jelenti, és ezt fejezi ki a modern regény. A hűtlenség már csak akkor jelent árulást, ha a lelki viszonyt érinti. Mindezek nyomán a huszadik századi szótárakban megjelenik egy új elem: a **lojalitás**. A lojalitás már nem kötelesség és alávetettség, hanem választás kérdése. De még mindig hierarchikus viszonyt sugall, hiszen valamivel szemben vagyunk lojálisak. Ezzel szemben a

² A Pallas Nagy Lexikona, IX. kötet, Budapest, 1895. 517.

³ A magyar nyelv értelmező szótára, III, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1986. 404.

⁴ Magyar szókincstár. Rokont értelmű szavak, szólások és ellentétek szótára, Budapest, Tinta Könyvkiadó, 2000. 373.

szolidaritás egyenrangú viszonyt és egymásra utaltságot feltételez. Ha tehát a hűségről akarunk beszélni, és nem kívánjuk feladni az autonóm személy fogalmát, akkor el kell fogadnunk ezt a jelentésmódosulást.

Ez azért fontos, mert közvetlenül érinti a hűség lehetséges történetét. Ha ugyanis a hűség nem más, mint kötelesség és alávetettség, akkor a hű személy cselekvését a *várákozás* szabja meg. Szociológiai elemzések⁵ tudjuk, hogy a várákozás ideje a hatalommegosztás függvénye. Az időbeosztás a hatalmon levők előjoga. Ők döntenek el, ki milyen mértékben részesül a rendelkezésre álló időmennyiségből, és ki mennyit veszíthet el saját életidejéből. Szerelmi viszonyban a játszmát irányító személy életideje szabja meg az alárendelt személy életidejét. A leginkább ismert irodalmi példát a Manon Lescaut-ban találjuk: De Grioux lovag, aki határtalanul szerelmes és feltétlenül hű Manonhoz, minden cselekedetével csupán Manon szeszélyeit szolgálja. De Grioux döntései utólag születnek meg, azután, miután kívárta, hogy Manon neki szenteljen időt. Vagyis De Grioux meg van fosztva attól, hogy rendelkezessen saját életideje fölött. Az ilyen szereplő története a fölérendelt szereplő történetét követi, és ebben az értelemben igaz, hogy a hűségnek nincs története. Pontosabban: nincs saját története. De ez csakis akkor érvényes, ha alá/fölérendelési viszony van a szereplők között. Az elementáris narratív struktúrán belül a történet kiinduló állapota, a változások és a végállapot a fölérendelt szereplő történetét képezi le, az alárendelt szereplő története szinte mellékpályára kerül. Ezt még csak fokozza az, hogy míg a fölérendelt szereplő története lineáris lefolyású, az alárendelt szereplő története a várákozás ideje alatt ciklikussá válik. A megvárakoztatás ereje – a szociológiai értelmezés szerint – attól függ, hogy a megvárakoztatott személy számára létezik-e alternatíva máshoz fordulni szükségletei kielégítése érdekében. Ha van, akkor feladja a várákozó álláspontot, és cselekedetei más irányt vesznek. A hű személy számára azonban nem létezik alternatíva, hiszen élettörténete elszakíthatatlanul ahhoz kapcsolódik, akihez hű. Vagyis története mindig csak akkor lódul meg, amikor a fölérendelt szereplő hozzáfordul, és magához kapcsolja őt. A köztes időben a hű szereplő élettörténete önmagába zárt körben forog, és epizód-jelleget is ritkán kap. Vagyis sorszerűvé válik. Elég, ha csak Bovary helyzetére utalunk Flaubert regényében.

Mindebből levonhatjuk azt a következtetést, hogy a hűség története az alá/fölérendelési viszonyok között csupán a fölérendelt szereplő történetének a függeléke. Azaz az elementáris narratív struktúrán belül szinte kimutathatatlan a hűség szubjektumának valamiféle változása, és mivel a várákozás szabja meg célkitűzéseit, autonóm aktánsról sem beszélhetünk.

⁵ Schwartz, Barry: Waiting, Exchange and Power: The Distribution of Time in Social Systems. In: *American Journal of Sociology*, 1974. 79(4). 841-870.

Megváltozik azonban a helyzet, ha az aktáns struktúráján belül az önzonos-ságát felvállaló, azt megőrző autonóm szereplőt tételezünk fel, és a hűség fogalmát a szolidaritás fogalmával cseréljük fel. Irodalmi példát keresve a legjobb, ha Milan Kunderához fordulunk, akinek az egyik alaptémája vissza-visszatérően a különféle manipulatív eljárásokat elutasító egyén egzisztenciális helyzete. És mivel Kundera ugyanakkor az erotikának is kiemelt szerepet szán regényeiben, a hűség jelenségét sem kerüli meg.

Kundera híres és első regényében, a *Tréfában* fogalmazza meg későbbi műveinek állandóan visszatérő kettős axiómáját: azt, hogy az örökkévalóságba vetett hit téves, és hogy semmi sem jöváthető. Más szóval: nem az állandóság, hanem az időbe vetettség, és nem az emlékezés, hanem a felejtés az, ami a történeteket hordozza. Ha a *Tréfa* volt az a regény, amelyben Kundera megfogalmazta saját alaptémáit, akkor a *Halhatatlanság* az, amelyik ezeket 1968-at követően és a posztmodern alapján legalaposabban kifejti. Ha viszont a felejtés hordozza tudatos létünk kontinuitását, akkor a létezés horizontjait a mindennapok adják meg. Az idő szempontjából ez azt jelenti, hogy az egyén állandóan a bevégződő jelen és a kezdődő jövő határvonalán ingadozik. Állandó időszűkében él. Ezt azzal is próbálja kompenzálni, hogy – mint Paul, a *Halhatatlanság* főszereplőjének és Kundera alteregójának, Agnesnek a férje – a következő generációhoz idomul. Azaz a jövőben keresi önmaga megmentését. A halhatatlanságot a jelen prolongációjában látja. Erről az illúzióról azonban már Schopenhauernek is lesújtó véleménye volt, Bernard Shawról nem is beszélve. Ők persze a mindenkori generációk mindenkori egoizmusára gondoltak, Kundera pedig arra, hogy az eljövendő generációt úgy próbáljuk megnyerni, hogy a nekik tetsző arcunkat fordítjuk feléjük. Képmutatókká válunk a szó legeredetibb értelmében. Igen ám, csak hogy ez nem akceptációhoz, hanem legfeljebb eltéréshez vezethet. Mégis megpróbálunk állandóan elfogadható arcot mutatni. Megvalósítva ezzel az egyéni élet teljes schizmáját. Ricoeur segítségével híva⁶ azt is mondhatnám, hogy a szereplők Kundera által „elbeszélt azonossága” nem közvetíti az „ugyanazonosságot” és az „őmagaságot” (ipséité) között, hanem azt demonstrálja, hogy az „ugyanazonosságot” ingadozása és részleges feladása lehetetlenné teszi az „őmagaságot”. Azt az „őmagaságot”, ami egyedül hivatott arra, hogy általa a valódi identitás létrejöhessen. Az arc ugyanis nem lehet azonos az „őmagasággal”. Ricoeur tétele itt valóban magyarázó erővel bír, hiszen az az állandó bizalmatlanság, amivel – Agnes kivételével – a regény szereplőinek cselekedeteit szemléljük, abból adódik, hogy a szereplők elbeszélt azo-

⁶ Paul Ricoeur: *Az én és az elbeszélt azonosság*. In. Uő: *Válogatott irodalomelméleti tanulmányok*, Budapest, Osiris, 1999. 373-411.

nosságát tudat alatt konfrontáljuk azok feltételezett erkölcsi azonosságával. És ebből a konfrontációból egyedül Agnes jön ki sértetlenül. Ő ugyanis képes túllépni a moralizációt megalapozó illúziókon, és következetes etikai – azaz a személy integritását kifejező – döntést tud hozni. Emlékezetes a regénynek az a jelenete, amikor a másik világból érkező férfi kérdésére, hogy együtt akar-e maradni Paullal ott is – ahol az embereknek nincs arcuk, hanem mindenki „a saját alkotása” – képes kimondani a mondatot: „Hajlunk afelé, hogy már ne találkozzunk.” Utána következik a narrátor mondata: „Ezek a szavak rázárták az ajtót a szerelem illúzióira.” Agnes döntése kettős jelentést is hordoz: egyrészt számára az „őmagaság” (amely magában foglalja apja nem képmutató, hanem magába zárkozó jellemét is) önérték, amely nem axiológiai, hanem metafizikai értelemben határozza meg ellentmondásmentes identitását, másrészt a jelenségvilágot és illúziókat kiszolgáló szokás-erkölccsel szemben előnyben részesíti az arisztotelészi értelemben vett erényt. Agnes „őmagasága” a valódi önmagánál való lét, ahol esszencia és existencia nem válnak ketté.

Kundera mindig pontosan fogalmaz, érdemes tehát odafigyelni arra, mit leírt. Első premisszája szerint a történetet a felejtés hordozza. Kundera ezzel a kijelentésével a modern regényírás olyan alakjaihoz sorolja magát, mint Sterne és Diderot, akik szerint a metafizikapótlékként felfogott regényben nem az előrehaladó cselekmény, hanem a kitérő a fontos. Az állandó előrehaladás kikényszeríti a megelőző tér- és időbeli pontok elfelejtését, hiszen a következő pontra kell összpontosítanunk. Vagyis a múltat magunk mögött hagyjuk. Mindig az állandóan előrehaladó jelenhez vagyunk hűek, miáltal megelégedünk önmagunkról is. Saját önazonosságunkat magunkon kívülre helyezzük, és a létező aktualitással próbáljuk egy szintre hozni. Ezt a linearitást etikai és narratológiai összefüggéseiben is kell érteni. Az etikai az identitás problémáját, a narratológiai pedig regényfelépítési technikát érinti. Nem véletlen, hogy Kundera a *Halhatatlanság* eredeti, cseh kiadásához (egyéb-ként ez az utolsó műve, amelyik még csehül megjelent) poétikai jellegű megjegyzést fűzött, amelyben kifejti azt is, hogy ez a regénye nem a cselekmény egységén, hanem a témák egymáshoz kapcsolódásán, de főként a motívumok ismétlődésén épült fel. Vagyis azt a ciklikusságot, amelyik az alá/fölrendelésre épülő hűség esetében még a regény lineáris cselekményét meghatározó főszereplő idejének függelékeként jelenik meg, a központba emeli, és azt demonstrálja, hogy ez a ciklikusság a hűség egyedüli adekvát kifejezési formája. Vagyis azt az állítást, miszerint a „hűségnek nincs története”, sajátos módon cáfolja meg: A történetet hordozó lineáris elbeszélés-módról elismeri, hogy már nem alkalmas arra, hogy a hűségről beszéljen, és ezért más időformát alkalmaz rá. Más szóval: igaz az, hogy a „hűségnek nincs

története”, viszont van saját idődimenziója. Szinte áthalljuk a háttérből Heidegger szavait: „Az ily módon a voltat jelenként őrző meg-jelenítő jövőként egységes fenomént nevezzük időbeliségnek.”⁷ Ez a Kundera szerinti hűség.

A másik premissza, amelyre fel kell figyelniünk, a „szerelem illúzióit” említi, szorosan pedig azt, hogy a valódi szerelem kizárólagosan nem a másikhoz való ragaszkodást, a tér- és időbeli együttlétet jelentené. Kundera, köztudottan, leginkább a 18. század racionalitásával szimpatizál a romantika érzelmességével, de főként a messianisztikus színezetű „homo sentimentalis”-szal szemben. Nem véletlen, hogy Diderot fatalista Jakabjának egy variációját is megírta, és hogy a „homo sentimentalis” bemutatása a *Halhatatlanság* című regényében egy fontos fejezetet alkot. A szerelem illúzióit Kundera a romantikából, nevezetesen Stendhaltól eredő projekcióban véli felfedezni. Vagyis abban, hogy elvárásainkat, eszméinket kivetítjük a Másikba, és ezekbe a projekciókba vagyunk szerelmesek. Maga Stendhal írta le, hogyan áll be a kiábrándultság a projekciók eredményezte tulajdonságok szétfoszlásával. Kundera ebből arra következtet, hogy az elvarázsoltság és a kiábrándulás állandó körforgásából csak úgy léphetünk ki, ha leállítjuk a projekció folyamatát. Ami azt is jelenti, hogy eltávolodunk attól a Másiktól, akit valójában mi hoztunk létre. Csakis az illúziók szétrombolásával érhető el a valódi hűség. Kundera, persze, van annyira filozofikus alkat, hogy nem ragad le egy ilyen szimpla igazság kinyilatkoztatásánál, és a regény főszereplője – aki eljutott eddig a felismerésig – egy ostoba baleset miatt meghal. Vagyis mintha azt sugallná nekünk, hogy ez a magasabb rendű hűség nem képes megvalósulni. Hiszen a megözvegyült férj a volt feleség hűgát veszi feleségül, aki egyértelműen manipulálja a férfit. Kundera szerint az ideológusokat felváltó „imanológusok” világában szükségszerűen szimulakrumok között élünk, és a hűség is csupán szimulakrum. Vagyis nem az történt – amit TGM állít – hogy a hűségnek nincs története, hanem az, hogy minden történetünk virtuálissá vált, és a hűség csak azon szuverén egyének tette lehet, akik képesek széttegni a virtuális világra boruló hálót, és szembenézni önmagukkal.

No és mi a helyzet a politikai hűséggel? Hiszen TGM ide futtatja ki írását. Véleményem szerint lehet a politikai hűségnek is története. De az nem a Kundera által ajánlott módon – a csend újrafelfedezésével és a lassúsággal – és nem is az általa nyújtott regényformában – az esszéregényben –, hanem éppenséggel a modernitás legjellemzőbb regényformája, a pikareszk regény által jeleníthető meg. Elég, ha ezen a helyen Szécsi Noémi *Kommunista Monte Cristo*-jára utalok.

⁷ Martin Heidegger: *Lét és idő*, Budapest, Gondolat, 1989. 537.

Tanulmányom címe a 150 éve meghalt Madách Imre *Az ember tragédiája* című drámai költeményének utolsó három szava, a több mint 27 000-ből, és egyben az Úr utolsó mondatának része, mégpedig a műalkotás 4141. verssorából.¹ Nem Arany János írta ezt a zárszót, ahogy azt terjesztették, hanem az akkor 37 éves Madách, aki négy év múlva meghalt. Barta János irodalomtörténész 1942-es szellemtörténeti ihletettségu monográfiájából idézve: meghalt, mielőtt „gyöngye irodalmi alkotások közt viselte volna az egyszer sikerült nagy mű töviskoszorús csillogását.”²

Alapkérdésem, hogy vajon Madách Imre, a ‘filozófiai lelkű művész’, aki, Arany János szavaival, az „első tehetség Petőfi óta, ki egészen önálló irányt mutat” és akinek műve „Hatalmas gondolatokkal teljes”;³ hogyan gondolta végig a bizalom folyamatának működési lehetőségeit? A „bízva bízzál” folyamatában milyen működési formákat lelhetünk fel? Abban a műben, amelyről a filozofikus műveltségű Babits Mihály 1923-ban, a Nyugat Madách-számban, tán kissé elfogultan, így írt: „Madách költeménye az egyetlen igazában filozófiai költemény a világirodalomban. [...] Ez filozófia, mert kritika, felül a századok hangulatain; világkritika...”⁴

Az ember tragédiája utolsó mondatában – „Mondottam, ember: küzdj és bízva bízzál!” – a felszólítás igéinek bővítmény nélkülisége, szemantikai hiányossága (küzdj valamiért és bízva bízzál valamiben) az egyik forrása a legkülönbözőbb lehetséges ‘jelentéssíkoknak’, a „hermeneutikai feltölthetőségnek” – Almási Miklós kifejezését alkalmazva.⁵ S forrása egyben annak,

¹ Madách Imre: *Az ember tragédiája. I. Főszöveg. II. Szövegváltozatok és kommentárok*. Szerk.: Bene Kálmán. Szeged – Budapest, 1999. II. kötet

² Barta János: *Madách Imre*, Budapest, Franklin-Társulat, 1942. 164.

³ Arany János Tompa Mihálynak írt 1861. augusztus 25-ei leveléből, lásd: Arany János *Összes művei*, szerk. Korompay H. János, Budapest, Universitas, 2004. XVII. 574.

⁴ Babits Mihály: *Előszó egy új Madách-kiadáshoz (Az Athenaeum jubileumi Madách-könyve számára)*, Nyugat, 16(1923), 2. szám I. kötet 170.

⁵ Almási Miklós a többértelműséget magába foglaló „hermeneutikai feltölthetőségben” látja a műalkotás immanens és egyben alapvető esztétikai értékképző tényezőjét, az esztétikum megképződésének legfontosabb forrásaként: „ha a lehetséges többértelműséget vesszük alapul, azt a szivacszerűséget, ami a legkülönbözőbb befogadói jelen-világok gondjait fel tudja szívni és ki tudja fejezni. Vagyis én a hermeneutikai feltölthetőségben látom a mű immanens értékstruktúrájának legfontosabb alkotóelemét. Minél több lehetőség fér el benne, annál értékeesebb.” Almási Miklós: *Anti-*

hogy a szövegből kiszakítva ez az egy mondat, mint szállóige, melyet minden magyar anyanyelvű ismer, rendkívül sokféle élethelyzetre, illetve élethelyzetben alkalmazható. A *Tragédia* adaptációját tekintve lehet énekelni egy rappkoncerten, ahogy azt a Belga együttestől hallhattuk 2010-ben: „Az Úr kiosztja a szerepeket / És elmond magától egy idézetet / »Ember küzdj és bízva bízá!« / Ha ezt megteszed, a többit bízd rám / »A gép forog az Alkotó pihen«”. Akár el is lehet hallgatni ezt a zárósort, a zárójelenettel együtt, ahogy azt Szikora János rendező tette, 2002. március 15-én, az új Nemzeti Színház megnyitó díszelőadásán. Vagy éppen el lehet mondani először Ádámmal, aki emberi méltóságát visszanyerve, önszuggesztív módon tagolja e felszólítást, majd Éva ismétli meg lassan és szelíden, harmadikként az Úr erősíti meg és végül a teljes szereplőgárda ismétli folyton-folyvást a *Tragédia* utolsó mondatát. Ez a rendezői interpretáció, melyet 2011-ben Szegedi Szabadtéri Játékok 80 éves fennállását is ünnepelve Vidnyánszky Attilától láthattunk, az „és mégis” küzdés filozófiájának belső öntörvényadó és egyben egyetemessé, általánossá váló, valamint transzcendentált jellegét ragadta meg.

A *Tragédia* műalkotás-egészében a bízás működését tekintve elkülöníthetőnek vélem az egyirányú bízást, mely a bizalmi viszonyt tekintve aszimmetrikus és egy 'belehelyezett' bizalomról van szó, valamint – írásom második felében – a bízás működésének együttműködésre építő formáit. Az első működési forma csak Ádámmal jellemző. Ezen belül megkülönböztethető az önbizalom („Önmagam levék / Enistenemmé, és amit kívírok, / Méltán enyém. Erőm ez, s büszkeségem.”) és a valamely eszmébe illetve annak megvalósíthatóságába helyezett bizalom, melyben a küzdés-elv állítható a középpontba („bár küzdve, nagy legyek”). Mindkettő már a Paradicsomból való kiűzetetés után, a 3. színben elhangzik Ádám részéről, s mindkettő illuzórikusnak bizonyul a későbbiekben. Mivel Ádám egyszerre konkrét személy és az emberiség szimbolikus alakja, így e két, aszimmetrikus bízási forma csak igen nehezen tárgyalható külön-külön. A túlméretezett önbizalom hanyatlási íve jól kirajzolódik, mégpedig az ádám társadalmi státuszok lefelé ívelő tendenciájában, mely az egyiptomi fáraótól, a görög hadvezéren, a római patríciuson, a bizánci keresztes lovagon, a prágai tudóson, a párizsi politikuson, a londoni polgáron, a falansztert látogató idegenen keresztül az eszkimó színbe érkező fáradt öregemberig ível, az Ember 'enisteni' státuszától az állatiassá vált eszkimóig. Az egészséges önbizalomhoz önismeretre, világos értékrendre, ahhoz igazodó életvitelre van szükség, az embert tekintve ezt majd Kepler ismeri fel, mégpedig az 'enisteni' törekvések illuzórikus voltának megfogalmazásával. A szöveg szoros olvasata szerint: Ádám önbizalma, az édenkertből száműzve, az embert és

a nagybetűs Embert illetően a divinatorikus pozícióval jellemezhető, mely a második szín végén a „Legyünk tudók, mint Isten” motivációjában fogalmazódik meg, majd a paradicsomból való kiűzetetés eljuttatja az „Ön magam levék / Enistenemmé” állapotába. A negyedik színben pedig már ennél is többről van szó, az önbizalom és az emberbe vetett bizalom még inkább felerősített formájáról: „Erősebb lett az ember, mint az Isten.” – mondja. A történelmi színek során Ádám fokozatosan veszít ’enisteni’ pozíciójából és a hetedik szín végén Ádám-Tankréd szinte lemond divinatorikus jellegű, eszméi révén a világot irányítani szándékozó törekvéséről, amikor így szól: „Mozogjon a világ, amint akar, / Kerekeit többé nem igazítom”. Az Úr első megszólalása kerék metaforájának átvétele jelzi itt ezt a divinatorikus törekvést (illetve az arról való lemondást). Ádám-Kepler, a tudós az, aki a második prágai színben már világosan felismeri az isteni attribútumokra való emberi törekvés hiábavalóságát, az önbizalom ’enisteni’ formájának megvalósíthatatlanságát és egyben tarthatatlanságát, mégpedig a tanítványával való párbeszédében. Itt egy helyes önismeretre és emberismeretre szólít fel: „Uralmat kérsz, életet kérsz és tudást. / Ha súlyától nem dőlne össze kebled, / S mindezt elérnéd, Istenné leendnél. – / Kevesbet óhajts, s tán elérheted.” Kepler az ember által elérhető tudás korlátoltságát hangsúlyozza, bár tudjuk, a tudás ígéretéhez Ádám a luciferi csábítás eredményeképpen jutott. Ahogy az ifjú Ádám Lucifertől a tudást kérte, úgy Kepler tanítványa is „bármely titkát” kéri a tudásnak. Keplernek a titkos tudást ígérő válasza igen egyszerű és egyben ironikus arra a tanítványi panaszra, hogy lényegében semmit sem fog fel, semmit sem tud: „No, látod, én sem – s hidd el, senki más. / A bölcsélet csupán költészete / Azoknak, mikről még nincsen fogalmunk.” Megjegyzem, Madách Imre – Kant hatására vagy tőle függetlenül, nemigen dönthető el – egyik feljegyzésében így ír: „A metafizika annak poézise, mit nem tudunk.”⁶ E töredék és e sorok a kanti metafizika és észkritika kontextusában a ’metafizika, mint az emberi ész határaitól szóló tudomány’ egyik lehetséges madáchi értelmezését jelezheti.⁷ A kepleri válaszbán a

⁶ Madách *Összes művei*, szerk. Halász Gábor, Budapest, Révai, 1942. II, 752.

⁷ Eisemann György „kanti észjárásra” emlékeztetőnek gondolja azt is, hogy az utolsó szín zárójelenetében „Ádám metafizikai abszolútumokra vonatkozó kérdéseire az Úr erkölcsi feleletet ad”. E kitérés az etika irányába kanti áthallású: „a metafizikát át kell alakítani az ész határaitól szóló tudománnyá, mégpedig azért, hogy utat nyithassunk a »morális hit« előtt. Ugyanis szerinte az ember »posztját«, rendeltetését nem a metafizika, hanem az etika tárja fel. Erre utal *A tiszta ész kritikájának* előszavában is: »Nekem tehát le kellett rontanom a tudást, hogy a hit számára szereznek helyet [...]«.» Eisemann György: *Létértelmező motívumok Az ember tragédiájában*. In. E. Gy.: *Keresztutak és labirintusok*, Budapest, Tankönyvkiadó, 1991. 57-58., 61.

metafizikus gondolkodással elérhető tudást kérdőjelezi meg a második prágai szín végén, egy lassan körvonalaázódó „életgyakorlati” bölcsélet jegyében.

Az ember önértelmezése és önismerete alakulástörténetében Kepler, a tudós indítja el azt a folyamatot, mely az ember-mivolt sajátosságainak fokozatos felismerését jelenti. Egyrészt a divinatorikus törekvések hiábavalóságának tudatosulásával, másrészt az emberbe helyezett isteni rész, az „erő”, mégpedig az alkotó erő felismerésével és felismertetésével, az ember-mivolt sajátjaként: „Kiben erő van és Isten lakik, / Az szónokolni fog, vés vagy dalol”. Azonban erre az önértékelésre, önismeretre helyezett önbizalom is romokban hever majd az eszkimó színben tapasztaltak után. Ezt az ember-méretű önbizalmat és a mögötte lévő helyes önismeretet adja vissza az Úr az utolsó párbeszédben, a segítőtársakkal, az égi szót meghalló és azt közvetítő „gyöngye nő”-vel és a művészettel együtt: Karod erős - szived emelkedett: / Végetlen a tér, mely munkára hív, (...)”.

A valamely eszmébe helyezett ádami bizalom legátfogóbb elve az emberi-ség teleologikus fejlődése, a küzdés-filozófiával egyetemben. A folytonos küzdés – a vele együttjáró folytonos bukás, az eszmék eltorzulása, megvalósíthatatlansága miatt – a szabadságért, az egyenlőségért, a testvériségért, a közösségért, a szellemi önállóságért, a szabad akaratért a determinizmus ellenében, azaz a „nagy és szent” eszmék megvalósításáért történik („bármi hitvány / Volt eszmém, akkor mégis lelkesített, / Emelt, és így nagy és szent eszme volt. / Mindegy, kereszt vagy tudomány, szabadság / Vagy nagyravágy formájában hatott-e, / Előre vitte az embernemet.”) Ádám, valamennyi eszme megvalósulása során a beléjük helyezett bizalmát elveszíti, hiszen azok torzán vagy ellentettjükkre változva realizálódnak, míg az utolsó eszmét, a szabad akaratét nem feladva, a mellette való kiállítás az öngyilkosság szándékáig, a szikla széleig vezet. Az ádami belehelyezett bizalom egyirányúsága, akár divinatorikus önmagába, akár eszméibe: eredménytelennek bizonyult.

A bízás folyamatának együttműködésen alapuló működése is jól körvonalaázódik *Az ember tragédiájában*. Az együttműködésen alapuló bízásból két forma különül el interpretációmban. Az egyik önmagába a bizalom működésébe vetett hit formája, mely az Úr által alkalmazott bizalmi forma a zárójelenetben, s melyre az Úr szólít fel Ádámmal való párbeszédében és a „bízva bízzál” soraival, valamint az Angyalok Karának éneke is ezt erősíti meg. Itt a közös cél a másikon, az Úrnak az emberben és az embernek az Úr tervében való bízásának működése és ezzel együtt önmagába a bizalom működésébe vetett hit, minden „vég” ellenében („Csak az a vég! - csak azt tudnám feledni!”). Éppen ezért ez az Úr által képviselt, alapvetően a hiten alapuló bizalmi forma, Ádám részéről egy erkölcsi erőt feltételez, mely az első ember helyzetét tekintve hasonlít ahhoz, mely folyamatról Nicolai Hartmann

így ír: „Minden bizalom és minden hit kockázat, s ezért mindig feltételez egy jó adag erkölcsi bátorságot és lelki erőt.”⁸

Konkretizálva és egyben a 15. szín zárójelenetét értelmezve: az „élet küzdelem” ádami felismerését és a szabad akaratra vetett bizalmat, mindkettőt, annak megkérdőjelezése, ’elvesztése’ után az Úr adja vissza utolsó mondataiban, illetve az Angyalok Kara közvetítésében („Szabadon bűn és erény közt, / Választhatni, mily nagy eszme,”), mint a szabad erkölcsi választás eszméjét. Az Angyalok Kara egyben az ember és Isten helyes viszonyulását is leírja, miszerint az ember nem ’Isten végzésének eszköze’. Az Úr szándéka, terve szerint az ember szabad erkölcsi lény, akinek azonban erkölcsi felelősséget kell vállalnia választásaiért, ugyanakkor tudnia kell az isteni tervről is, legalábbis arról, hogy védelmére, azaz gyarló mivolta, bűnös választásai ellenére is mindig ott van felette ’Isten pajzsa, a kegyelem’, mely a teológia nyelvén a megbocsátó isteni szeretetet jelenti. A 15. szín végén kétszeresen is megerősíti az Úr az emberbe vetett, erkölcsi jellegű bizalmát. Az egyik az Angyalok Kara éneke szerinti, az isteni kegyelmet hangsúlyozó teológiai gondolat: az ember ne féljen a jövőtől, ha szabad akarata, választásai során, gyarló mivolta okán netán rossz, bűnös útra tér, akkor is megvédi őt, mintegy negatív önmagától „Isten kegyelme”. Valamint maga az Úr erősíti meg a pozitív jövőt, mikor a rossz és az ember viszonyát írja le, s mikor Luciferrel közli rendeltetését („De bűnhődésed végtelen leend / Szünetlen látva, hogy mit rontni vágyol, / Szép és nemesnek új csírája lesz.”) Kell-e ennél nagyobb biztatás és bizalom-adás az Úr részéről, kell-e ennél pozitívabb transzcendens terv az erkölcsös ember számára, hogy a rossz végzete az, hogy a jó csírája legyen, vagy hogy a rossz oldalára tévedt ember „majd visszatér”?⁹ Az eszkimó-színben a küzdés értelmessége ugyan nivellálódik, ahogy az utolsó szín első felében az egyén részéről, Ádám öngyilkossági szándékával is megkérdőjeleződik az „és mégis” küzdés-filozófiája, azonban a zárójelenetben úgy tűnik, mintha a kanti etika átvétele érvényesülne, vagy legalábbis ehhez hasonló megoldás születik: az embernek önmaga megsegítéséért kell ’transzcendentálnia’ erkölcsi értékeit, a *Tragédiában* a küzdést magát, és a bízást, hogy értelmet adjon létezésének.¹⁰ Kanti áthallásban: az embernek erkölcsi

⁸ Nicolai Hartmann: *Etika*, Ford. Simon Ferenc, Noran Libro, Budapest, 2013. 427.

⁹ Az eddigi kanti analógiákat folytatva, a sátán rosszra törő, ám jót művelő szerepének forrása nemcsak Goethe *Faustjához* köthető, mivel „e gondolat Kantnál is megtalálható, *Az emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szemszögből* című művében. Ahol a rossz, éppen az isteni célszerűség folytán, a jó előmozdítójává válik [...]” Eisemann György: *Létértelmező motívumok Az ember tragédiájában*. In. E. Gy.: *Keresztutak és labirintusok*, Budapest, Tankönyvkiadó, 1991. 60.

¹⁰ Bővebben *A Tragédia filozófiai forrásairól és gondolati párhuzamairól* című fejezetben mutattam be a kanti gondolati párhuzamok észrevételét az értelmezés-

cselekvéséhez szüksége van egy 'magasabb morális lény' eszméjére, függetlenül Isten létezésének bizonyosságától, ezért transzcendentálnak nevezhető a „küzdj és bízva bízzál” felszólítása, miután az Úr már megerősítette bizását, bizalmát az emberben, valamint visszaadta Ádám elveszett, önmagába és a szabad akarat eszméjébe helyezett bizalmát. Így most már Ádám „erkölcsi bátorságán” és lelki erején múlik, hogy képes-e a hiten alapuló bizalom kölcsönös működtetésére.

A másik együttműködésen alapuló bizalmi forma valamilyen cserekapcsolaton alapul, mely Ádám részéről nyilvánul meg, ahogy Luciferrel a kezdő színekben az Úrral való ellenszegülésért cserébe az önerőt és a tudást kapja, hasonló bizalmi cserekapcsolatra törekszik az Úrral kapcsolatban is, mivel az utolsó szín közepén Ádám a 'hálásan hordott végzetért cserébe' a bizonyosság tudását kéri. Ez a cserekapcsolatú bizalmi forma sem Luciferrel, sem az Úrral történően nem hozza meg Ádám számára a remélt eredményt, egyértelműen kockázatos és egyiket sem ő irányítja.

Lucifer célja, melyről Ádámnak nincs tudomása: bizonyítani az Úr számára, hogy vele egyenrangú lény, abban az értelemben, ahogy önmagát a világ működéséhez szükséges negatív princípiumként meghatározza, dualista felfogásának horizontján belül. Így célja az is, hogy bizonyítsa nemtetszésének igazát, miszerint az Úr teremtése tökéletlen, mind az anyag létrehozása miatt, mind az anyag-szellem vegyülékéből teremtett ember miatt, hiszen az Úr képre teremtett ember Lucifer szerint csupán egy „sárba gyúrt kis szikra”, „torzalak, de képe nem”. Így az ember világában Lucifer célja az, hogy a teremtmény belássa létezésének tökéletlenségét és értelmetlenségét, s hogy meg tapasztalja anyagi-szellemi dualitásának, annak végletes és kizárólagos szembeállításának összes gyötrelmét, s hogy az megpróbáljon kilépni anyagi meghatározottságából (az úr-színben Lucifer öröme) vagy hogy szellemi értékeinek torzulását, megsemmisülését látva önmagát teljes mivoltában (szellemi értékével, a szabad akaratba vetett hitével egyetemben, de azt utoljára állítva) pusztítsa majd el. Az embernek, az anyag és a szellem (az Úr által harmonikus egységben teremtett) vegyületének úgy tudja hatásosan bizonyítani teremtettségének „torzalak”, tökéletlen voltát és létezésének értelmetlenségét, ha állandóan szembesíti lényének Lucifer által (az anyag-szellem dualitásából fakadó) diszharmonikusnak vélt voltával. Így egyrészt folytonosan bizonyítja számára az anyag kizárólagos és egyoldalú uralmát, meghatározottságát szelleme felett. Ezért lesz az anyagelvű és determinista filozófia a luciferi érvrendszer egy része. Másrészt Lucifer ezért generálja az emberben szellemi

történetben, vö: Máté Zsuzsanna: *A bölcsélet átlényegülése esztétikumma – közép-pontban Madách Imre Az ember tragédiája című művével*. Madách Irodalmi Társaság, Szeged, 2013.

törekvéseit is, „a tudás, / A nagyravágyás csábos fegyverével”, a szabad akarat és az „önmagad intézzed sorsodat” metafizikai függetlenségének gondolatával, sőt a kitartáshoz még reményt is adva, hogy minél élesebb legyen az embernek a lényében és jövőbeni sorsában a szellemi és az anyagi diszharmónia, az anyagnak a szellemiséget lehúzó hatalmának, illetve az anyag és a szellem kizárólagosságának a megtapasztalása. E cél megvalósítása érdekében Lucifer Ádám bizalmába férkőzik, s létrejön egy csereszereződésen alapuló (ál)bizalmi kapcsolat kettőjük között, melyben Lucifer Ádámot eszközként használja saját valós célja elérésében, míg Ádám az Úrral való ellenszegülésért cserébe a tudást kapja Lucifertől. A Lucifer részéről létrehozott (ál)bizalmi forma, Hankiss Ágnes *A bizalom anatómiája* írásában¹¹ jellemzetten, a „szélhámós” stratégiai lépéseivel is leírható néhány vonatkozásban. Hankissnál a „Csalétek” tartalmi elemének döntő vonása az, hogy valamilyen szempontból irreális és hatása abban áll, hogy a valóság kényszerkeretéből kikaput nyit a nem remélt lehetőségek világába. A luciferi csábítás „csalétke” a tudás és a halhatatlanság ígérete mellett az „önmagad intézzed sorsodat” metafizikai függetlenségének gondolata. Másik tartalmi elem Hankiss vizsgálatai szerint a „Simogatás”, melynek révén egyrészt a szélhámós megerősíti az áldozat részvételi kedvét az ügyben, azzal, hogy az áldozatban kellemes közérzetet kelt, mely megtámogatja önértetét, Én-képét. Lucifer ezt Éva felé érvényesíti: „Óh, megállj, kecses hölgy! / Engedd egy percre, hogy csodáljalak.” Azonban a szélhámós csak egyik kézzel simogat, a másikkal megfoszt: az áldozatban hiányérzetet, frusztrációs élményt kelt, ahogy teszi ezt Ádámmal („Ádám, te félsz? (...) Hohó! nagyon sok van még, mit te nem tudsz, / S nem is fogsz tudni.”; stb.) Az áldozat(ok), Ádám és Éva döntése, hogy ellenszegüljenek az Úr tiltásának és szakítsanak a tudást és halhatatlanságot hordozó gyümölcsökből, e cserekapcsolaton alapuló (ál)bizalmi forma létrejöttét, a végső döntést az első emberpár részéről a „pihentetés” szerkezeti eleme késlelteti, mely funkciót Lucifer filozofikus eszmefuttatásai szolgálják. Ádám egy pillanatra megérzi a csalás lehetőségét („De hátha megcsalsz?”), azonban arra a kérdésére, hogy Lucifer miért hagyta el ’a fényes eget, a szellemországot”, az ördög az „Önsajnáztatás” módszerével felel, elterelve Ádám figyelmét a csalás lehetőségéről, sőt, szinte a későbbi öntudatos Ádám hangján szól: „Megúntam ott a második helyet, / Az egyhangú, szabályos életet, / Éretlen gyermek-hangu égi kart, / Mely mindég dicsér, rossznak mit se tart. / Küzdést kívánok, diszharmóniát, / Mely új erőt szül, új világot ad, / Hol a lélek magában nagy lehet, / Hová, ki bátor, az velem jöhet.” E bizalmi cserekapcsolatban Ádám ugyan megkapja az ígért tudást („Jövőmbé vetni egy tekintet. / Hadd lássam,

¹¹ Hankiss Ágnes: *A bizalom anatómiája*, Budapest, Magvető, 1978.

mért küzdök, mit szenvedek.”), azonban álságos jellegét éppen az mutatja, hogy Lucifer e tudással valójában majd titkolt célját éri el, az ember és az emberiség önmegsemmisítésének szándékát, létezésének értelmetlensége okán. (Ismeretes, hogy e szándék realizálódása Éva anyasága, valamint Ádámnak az Úrhoz visszatérő és őt visszafogadó története miatt hiúsul meg.)

Az Úrral kapcsolatos bizalmi cserekapcsolatban a transzcendens determináció, a 'végzet' cseréjeként a bizonyosságon alapuló tudást kéri Ádám az Úrtól, melynek célja saját bizonytalanságának megszüntetése, a bizonyos (metafizikai) tudás áhítása. A kérdések feltevése után („E szűkhatáru lét-e mindenem”; Megy-e előbbre majdan fajzatom”; Van-e jutalma a nemes kelbelnek”) szinte szó szerint megfogalmazódik e cserekapcsolat Ádám részéről: „Világosíts fel, / S hálásan hordok bármi végzetet; / Csak nyerhetek cserém-ben, mert ezen / Bizonytalanság a pokol.”) Az Úr válaszában a létezés titkának megőrzését indokolja. Ezzel a metafizikus abszolút bizonyos tudás megszerezhetetlenségét állítja, mivel, ha az ember tudná, hogy halandó, egyetlen földi életének tudata a hedonizmusba, a 'múló perc élvébe' süllyesztené; vagy ha az ember biztosan tudná, hogy halhatatlan, "erény nem volna itt szenvedni többé".¹² Az Úr válaszában másik része a 'most' szempontjából indokol, halandóság és halhatatlanság egymásnak feszítésével az erre irányuló tudás bizonytalansága mellett érvel. Egy, a kanti áthallású ismeretelméleti kétely szólal meg: nem a halhatatlanság lehetőségét tagadja, hanem a halhatatlanságról való biztos, abszolút tudást – paradox módon éppen az Úr szavain keresztül. A halhatatlanságban lehet hinni, de tudni nem lehet azt. A nem tudás hasznosságát a két ellentétes létfelfogás kiegyenlítődéssel indokolja: az ember percnyi létét tágítja a halhatatlanság, a végtelen érzete, de ennek, mint bizonyosságnak az eltúlzásakor ismét határt szab az arasznyi lét, a halál végessége. Hasonlóan bizonytalanságban marad Ádám az emberi nem teleologikus fejlődésének tekintetében. Az Úr nem cáfolja, de nem is erősíti meg a luciferi álomszínek érvényességét. Távol maradt az álomképekben az embertől és reflexió hiányában úgy tűnik, mintha esetleg nem is ismerné ezt a – luciferi szemszögből megmutatott – történelmet. Illetve a reflexió hiányának lehet egy olyan, kanti filozófiai olvasata is, hogy az Urat nem az eredmény, a befejezettség, az emberi produktum érdekli, hanem egészen más, így például az ember, az emberiség lelki, erkölcsi fejlődésének lehetősége, a „morális progresszus” és az emberi szándék, eredményétől függetlenül.

A két bizonytalan választ két bizonyosság egyenlíti ki. Ádám biztos lehet abban az Úr válasza szerint, hogy maga a küzdelem, mint a morális emberi

¹² E konkrét kanti párhuzam vonatkozásában l. Horváth Károly, *Madách Imre*, Budapest, Gondolat, 1984. 230.

küldetés folyamata az emberi „nagyság, erény”-nek a biztosítóka. (Igaz, e küzdelem teleologikus eredményessége az eszkimó szín alapján eredménytelennek látszik az ember szempontjából.) Másrészt Ádám abban is bizonyos lehet, hogy küzdő törekvéseiben, szándékában hatékony segítséget kap, az égi szót, és ha azt nem hallaná, csupán Évára és a művészetre kell majd figyelnie. Ádám nem tud szert tenni a metafizikai tudásra, az abszolút bizonyosságra, az Úr szerint nincs is rá szüksége („Ne kérdd / Tovább a titkot, mit jótékonyan / Takart el istenkéz vágyó szemedtől”). Nem tudja meg, hogy az ember halandó vagy halhatatlan, sem azt, hogy ‘megy-é előbbre fajzata’. A megtalálni vélt emberi lényeg, a folytonos küzdés, az Istentől elhagyott világban értelmetlenné és eredménytelenné válik, a transzcendencia vagy egy (kanti áthallású) transzcendentált kinyilatkoztatás adhatja vissza ezt az értelmességet, mint hitet, a küzdés és a bízás folytonosságában. Úgy vélem, hogy Ádám, az ember és az emberiség számára csupán a transzcendencia vagy a transzcendentális révén újból visszakapható küzdésben és bízásban való bizalom és hit – az Úr utolsó mondatában megerősítetten – értelmezhető úgy, mint egy lehetőségében ismét megnyitott folyamat, egyébként Ádám az álomszínekben mindenütt valamilyen határba ütközik. Az emberi végesség többszörösen felismert határa ez: a megismerés véges és határolt; nem szerezhető meg a metafizikai tudás, sem a bizonyosság tudása; a Lucifer által megígért tudás is csak részleges; az ember arasznnyi léte véges, a halál által határolt; az emberiség létezése véges; az eszmék végessége pedig a megvalósultságuk. Úgy tűnik, hogy a határ maga a végesség, ahogy az álom-színek mindegyike hordozza ezt a végesség-tapasztalatot. Ádám, a „romantikus titán” tragikuma, az eszme és megvalósultságuk kudarca mellett a valamilyen határral, mint végességgel való összeütközésből ered, de ha nem akarná túllépni ezeket a határokat, akkor nem lenne az, aki: az az ember, aki „önmagában is valami istenit érez”.¹³ Ádám megtapasztalta azt a folyamatot, amelyben az ember saját végességének és ezáltal határoltságának a tudatára ébred, így végül belátja, hogy nem ura terveinek, eszméi megvalósításának, a történelemnek és a jövőnek. Ezáltal mégis megismerhet egy bizonyosságot, mégpedig magának a bizonytalanságnak a szükségszerű meglétét, mely az emberi végesség és határoltság alapvetően tragikus tapasztalatát, az ember tragédiáját is jelenti, azaz a bizonytalanságnak a bizonyosságát. Keresni kell a bizonyosságot, de a *Tragédia* e megtalált bizonyossága szerint, miszerint bizonyos a bizonytalan, el kell tudni viselni a bizonytalanságot. Mindennek

¹³ Barta János szerint Ádám „romantikus titán”, mivel „önmagát metafizikailag függetlennek érzi, s részese akar lenni a teremtésnek” egy „végtelen értékteremtés pozitív kibontakozásában.” Barta János: *Madách Imre*, Budapest, Franklin-Társulat, 1942. 115.

ellenére, vagy ezzel együtt, bármilyen kockázatos is: bízva-bízni és küzdeni. Értelmezésben: a hiten alapuló bizalom oldja fel a jövőre vonatkozó kockázatot és a bizonytalanságot is Madách fő művében.

Az *ember tragédiája* több mint másfél évszázaddal korábban jelzi azt, amit ma egyre több és szélesebb vonatkozásban tapasztalhatunk világszerte, illetve szubjektív életterünkben, hogy a kor, amelyben élünk, a bizonytalanság kora, mely együtt jár az egyre szélesebb ívű bizalomvesztéssel. Állandóság és változás kényes egyensúlya felbomlott és a változások olyannyira felgyorsultak, hogy a kb. félmillió éve létező emberiség „emberi napjának”, 24 órás időtartamának az „utolsó harminc másodpercében jószerével ugyanynyi változás történt, mint addig összesen”.¹⁴ Anthony Giddens, Ralph Dahrendorf, Serge Latouche, Dominique Belpomme, Ulrich Beck, Zygmunt Bauman, Stéphane Hessel (stb.) a legkülönbözőbb szociológiai, társadalmi, politikai és ökológiai folyamatok elemzése nyomán kínálnak valamilyen, jobbára pragmatikus válaszlehetőséget az egyén részéről e bizonytalanság-tapasztalat kezelésére, az alkalmazkodáson keresztül a „felháborodásig”, ahogy ezt Szabó Tibor instabilitásról szóló könyvében¹⁵ impozánsan összefoglalja, de egyik sem tartalmazza a madáchi választ, a „bízva bízzál”-t és annak tágabb, írásomban bemutatott kontextusát.

¹⁴ Giddens, Anthony: *Szociológia*, Budapest, Osiris, 2003. 605.

¹⁵ Szabó Tibor: *Az instabilitás kora*, Szeged, Belvedere, 2014.

BIZALOM ÉS SZABADSÁG – VASZILIJ GROSSZMAN

PAVLOVITS TAMÁS

„Hisz a szabadság az élet, és a szabadságot
legyőzve Sztálin megölte az életet.”

Vaszilij Grosszman: *Panta rhei*

S turm valamikor utolsó éves egyetemistaként azt találta mondani egy szemináriumi társának: – Egyszerűen olvashatatlan. Émelyítő és dög unalom – és földhöz vágta a *Pravda* aznapi számát. De alighogy kimondta, elfogta a félelem. Felemelte az újságot, lerázta, arcán elképesztő alávaló mosoly jelent meg. Még évek múltán is előntötte a forróság, amikor ez a kutyahűségű mosoly az eszébe jutott. Néhány nap múlva lelkes szavakkal odanyújtotta ugyanannak a kollégájának a *Pravdát*: – Olvasd el ezt a vezércikket, Grisa, remekül van megírva. – Szegény Vitya, bejeditél – jegyezte meg a kollégája szánakozón. – Azt hitted feljelenetek?” (341-342). Viktor Pavlovics Sturm orosz atomfizikus Vaszilij Grosszman *Élet és sors* (Budapest, Európa, 2012. Ford. Soproni András) című regényének egyik főszereplője. Őszinte, és egyben szenvedélyes alkat, akit gyakran elragadnak indulatai, és kimondja, amit gondol. Ez a rövid részlet a sztálini totális diktatúra korszakának atmoszféráját megidézve az emberek közötti mindennapi kommunikáció egy sajátos válságtünetét mutatja fel. Az ember soha nem lehet biztos benne, hogy a másik nem jelenti fel, ezért mindenki érdeke, hogy önkontrollt gyakoroljon, azaz vigyázzon a szájára. Ez a helyzet az emberek közötti természetes bizalom deficitjének eredménye. Grosszman különleges érzékenységgel ábrázolja regényében, miként forgácsolják szét a diktatórikus viszonyok az individuumok morális integritását. Segítségünkre szolgál akkor is, amikor a bizalom és a szabadság viszonyát vizsgáljuk, és arra a kérdésre keressük a választ, miként függ össze a közösség tagjainak egymás iránt tanúsított bizalma a közösségben érvényesülő szabadsággal.

A bizalomnak többféle formája van. Értelmezhetjük gazdasági, politikai és etikai szempontból. A bizalom a gazdaság működésének egyik feltétele. Többen kimutatták, hogy a szerződés megkötéséhez nem elegendő az állami garancia, szükséges hozzá valamilyen, a szerződést megelőző elem, ami a szerződés értelmét létrehozza. Ez pedig nem más, mint a bizalom abban, hogy a másik félben megvan a szándék a szerződés betartására (Durkheim, Fukuyama). Politikai értelemben a bizalom szintén a szerződés eszméjéhez kötődik, de

nem a gazdasági szereplők tevékenységét koordináló szerződésekéhez, hanem az államhatalmat konstituáló társadalmi szerződéshez. A kontraktualisták szerint az eredeti szerződés szintén feltételezi a bizalmat az államhatalommal szemben arra vonatkozóan, hogy az betartja a szerződést, és nem él vissza a szerződés által ráruházott hatalommal (Hobbes, Locke). Az etikai értelemben vett bizalom különbözik e kettőtől, amennyiben az interperszonális viszonyokra vonatkozik, szigorú értelemben véve a gazdasági és politikai viszonyoktól függetlenül. Az etikai bizalom elsősorban a magánszférát jellemzi megelőzve a gazdasági és a politikai bizalmi formákat. A bizalom fogalmkörébe ugyanakkor csak bizonyos erőszakkal lehet bevezetni e megkülönböztetéseket, hiszen ezek szorosan összefüggnek egymással. A politika és a gazdaság terén értelmezett bizalomnak éppúgy van interperszonális vonatkozása, mint fordítva: az etikai bizalom sem függetleníthető a politikai és gazdasági következményektől. Szokás például az emberek egymás iránt tanúsított interperszonális bizalmáról beszélni akkor is, amikor elsősorban nem tisztán morális cselekvőként, hanem egy-egy társadalmilag meghatározott tevékenység képviselőjeként kerülnek egymással kapcsolatba: egy beteg egy orvossal, egy gépkocsitulajdonos az autószerelővel. A segítségre szoruló fél akkor tudja elfogadni a másik segítségét, ha bízik a másik szakértelmében. Ám a szakértelembe vetett bizalom inkább tartozik a gazdasági, mint a személyes etikai szférához. Most tehát a bizalomnak csupán egyetlen, jól meghatározható formája foglalkoztat: az emberek közötti természetes etikai bizalom, amely a maga közvetlenségében mentes a gazdasági érdektől és hasznosságtól.

Az a kiindulópontom, hogy minden szabad közösség feltételezi az őt alkotó individuumok egymás iránt tanúsított etikai bizalmát. Azt állítom, hogy ahhoz, hogy egy közösség tagjai szabadon, őszintén és spontán módon megvitathassák egymással az őket foglalkoztató magán- vagy közügyeiket, tehát ahhoz, hogy eszmét cseréljenek és beszélgessenek, etikai bizalom szükséges. Ez az érdekmentes bizalom, amely a szabad és spontán beszélgetések alapját képezi, erősebb formában is megjelenhet. Ilyen erősebb bizalom szükséges ahhoz, hogy barátságok szövődjenek és fennmaradjanak, hogy a házastársakon ne hatalmasodjon el a féltékenység, és hogy őszinte, meghitt légkör uralkodjon a családokon belül. Ennek az etikai bizalomnak a természetét vizsgálva egy viszonylag egyszerű kérdésre keresem a választ: mi történik abban a közösségben, amelyben ezt a fajta etikai bizalmat a hatalom erodálja. Egészen pontosan milyen módon képes ezt a fajta etikai bizalmat a hatalom kikezdeni? Milyen eszközökkel tudja elérni a hatalom, hogy az emberek ne bízzanak egymásban, ne cseréljenek spontán módon eszmét a magán és közügyekről, és, ezen túlmenően, miként képes elérni, hogy sem az ismeretlenek, sem az ismerősök, sem a rokonok, sem a barátok, sem a házastársak, sem a családtagok,

ne érezzék az egymás iránti természetes bizalmat? E kérdések megválaszolásához Vaszilij Grosszman *Élet és sors* című regényét hívom tehát segítségül. Amellett fogok érvelni, hogy (1) az emberek közötti etikai bizalom természetes és elsődleges a bizalmatlansággal szemben, (2) az emberek közötti bizalom feltételezi a szabadságot, (3) az emberek közötti bizalom vagy bizalmatlanság egy adott közösségben uralkodó szabadság indikátora.

1. BIZALOM

A modern politikai közösségek természetes állapota a szabadság. Már a kora újkorban, amikor a szabadság a politikai gondolkodás egyik kulcsfogalmává vált, számos gondolkodó rámutatott arra, hogy a közösségen belül mindig nagyobb a szabadság, mint azon kívül: „Az az ember, akit az ész vezet, inkább szabad az államban, ahol közös határozat szerint él, mint a magányosságban, ahol csak önmagának engedelmeskedik” (Spinoza: *Etika*, IV. rész, 73. tétel). A közösség szervezete hatalmat és hatalmi viszonyokat feltételez. Foucault óta tudjuk, hogy a hatalom egy közösségben nemcsak centrális jellegű, hanem szétszórt, és szinte áttekinthetetlenül hatja át a közösség minden apró részletét. A hatalmi viszonyok a csoportdinamika folytán állandó változásban vannak, és a közösség tagjainak egymáshoz való kapcsolatát mindig igen összetett hatalmi viszonyok határozzák meg. Egy közösség szervezetét alkotó és fenntartó centrális hatalmat azonban megkülönbözteti a közösség belső viszonyait jellemző decentrált hatalomtól az, hogy erősebb, és hogy alapvető funkciója a közösség koherenciájának fenntartása. A jól működő hatalom feladata tehát a közösség fennmaradásának és szabadságának biztosítása. Egy jól működő közösségben ugyanakkor természetes jelenség az emberek egymás iránt tanúsított etikai bizalma. Ha a hatalom olyan módon hat egy közösségre, hogy az emberek elveszítik természetes bizalmukat egymás iránt, a közösségen belül a szabadság mértéke csökken, és az alávetettség nő.

Fukuyama fontos tézise, hogy a társadalomban érvényesülő bizalmi viszonyokat különböző erősségi szintek jellemzik, és hogy minden társadalom bizalmi szintje meghatározható (*Bizalom*, Budapest, Európa, 2007). Ő elsősorban a gazdasági szereplők egymás iránti bizalmi szintjére gondol. Ennek analógiájára állítható, hogy egy társadalom etikai bizalmi szintje is elhelyezhető egy erősségi skálán, azaz emelkedhet és csökkenhet, és a bizalom növekedésének és csökkenésének tendenciáit a társadalom tagjai szükségképpen érzékelik. Minden szabad társadalmat jellemez egyfajta etikai bizalmi szint, amely a társadalomban fennálló szabadság mértékével egyenesen arányos. Minél nagyobb a szabadság, annál nagyobb az emberek egymás iránti bizalma, és minél kisebb a szabadság, annál kevesebb bizalmat éreznek egymás iránt.

Az etikai bizalom tág meghatározására a következőt javaslom: a bizalom etikai értelemben hit abban, hogy a másik ember nem viseltetik rosszakarat-tal irántam. Ezt a szó latin etimológiája is megerősíti: a *confidentia* a *fides*, azaz hit kifejezést tartalmazza, amely már önmagában is rendelkezik a bizalom jelentéssel. A bizalom tehát hit, azaz olyan meggyőződés, amelyre nincsen végső garancia. A másik fél részéről megnyilvánuló ismétlődő jóakarat természetesen erősíti a másikba vetett bizalmamat, de mivel a másik ember szabad lény, ezért sosem lehetek végérvényesen bizonyos abban, hogy nem fordul ellenem, nem akar nekem rosszat, nem árul el. A bizalmat mint hitet tehát a másik ember szabadsága konstituálja, hiszen szabadsága folytán a másik ember képes a tettetésre, a színlelésre, a hazugságra, ám éppúgy lehet őszinte, jóhiszemű és jóakarátú irántam. A bizalom tehát hit abban, hogy a másik ember nem jelent veszélyt a számomra, és ezért nem kell tőle félnem.

A bizalmatlanság a bizalom ellentétének tűnik, hiszen ilyenkor a másik embert veszélyesnek látom, tartok tőle. Ez nyilvánvalóvá teszi, hogy a bizalom egyfajta félelemnélküliség, míg a bizalmatlanság összefonódik a másik embertől való félelemmel. A bizalom és a bizalmatlanság között azonban sajátos aszimmetria van, ezért a bizalmatlanság nem a bizalom ellentéte, hanem annak inkább hiánya. A bizalmatlanság nem hit abban, hogy a másik ártani fog nekem, hanem annak a hitnek a hiánya, hogy a másik nem fog nekem ártani. A hit, mivel nincsen alapja, törekény valami. Egyfajta alapállást, beállítottságot, attitűdöt jelent, amely a másik ember felé irányul, és, mint ilyen, igen sérülékeny. A másik ember könnyen eljátszhatja azt: „A körültekintő okosság azt követeli, hogy sose bízunk meg teljesen azokban, akik akár csak egyszer is rászedtek már bennünket” – írja Descartes (*Elmélkedések az első filozófiáról*, Budapest, Atlantisz, 1994. 26.). A bizalmat könnyű eljátszani, de százszor nehezebb visszaszerezni. Miért állítható mégis, hogy az ember természetes beállítódása a bizalom? Hobbes felhívja a figyelmet arra, hogy a természeti állapot a bizalmatlanság állapota (Hobbes: *Leviathán*, Budapest, Kossuth, 1999. I. kötet, 167.). Természetesen, hiszen ebben az elképzelt állapotban minden ember nem csak potenciális, hanem reális veszélyforrást jelent a másakra nézve. Ezért bizalom csak társadalmi közegben alakulhat ki, ahol béke és biztonság uralkodik. Az evolúcióbiológia és az etológiai kutatások nyilvánvalóvá tették, hogy az ember közösségekben vált emberré, és ezért nem a természeti állapot, hanem a társas állapot a természetes állapota. Az ember társas lényként nem veszélyforrásként tekint közössége tagjaira, és így természeténél fogva bizalommal viseltetik a másik iránt. Ezért kell a bizalmat elsődlegesnek tekintenünk a bizalmatlansághoz képest.

Ahhoz, hogy az ember a másikkal eszmét cseréljen a magánügyeiről és a közügyekről, bizalom szükséges. Hiszen a beszéd, amely a véleményt kifejezi, elárul, leleplez és kiszolgáltat. Mivel a véleményünk a meggyőződésünk, ezért

– bizonyos értelemben – a véleményünk mi magunk vagyunk. Ám ha azt, amik és akik vagyunk spontán módon, őszintén feltárjuk, akkor pőrén mutatkozunk meg a másik előtt. Természetesen nem minden beszélgetés mély feltárulkozás. Minél mélyebb, annál több bizalmat feltételez a másik iránt, hiszen annál inkább kiszolgáltatjuk magunkat. Lévinas szerint már pusztán az, hogy a másik ember, mint arc, ránk néz, kiszolgáltatja, és kiszolgáltatottá teszi őt a számunkra. Ha tehát a másik nem maszkként, hanem arcként áll elénk, már az is egyfajta bizalmat feltételez. Ha meg is szólal ebből az arcból, akkor az még nagyobb bizalmat feltételez, és annál inkább, minél őszintébbek a megnyilvánulásai. Az őszinteség kiszolgáltat: a másik embert egyfajta hatalommal ruházza fel velünk szemben. De erre csak akkor kerül sor, ha nem félünk a másiktól, ha hiszünk abban, hogy nem él vissza a bizalmunkkal, nem fordítja velünk szembe mindazt, amit megosztunk vele, ha bízunk benne, hogy nem árul el, röviden: ha nem félünk tőle. Az eszmecserehez egy közösségen belül a magánügyeinkről és a közösség dolgairól tehát bizalom szükséges. Bizalom csak közösségen belül természetes, de abban a közösségben, ahol szabadság van, mindig természetesebb, mint a bizalmatlanság.

2. VASZILIJ GROSSZMAN

Vaszilij Grosszman *Élet és sors* című regényében leír egy beszélgetést, amely igen fontos szerepet kap Viktor Pavlovics Sturm életében. A beszélgetésre a második világháború alatt 1942 során Kazanyban kerül sor, a Sztálingrádi ütközettel egy időben. Ez volt az az időszak, amikor a német csapatok a legmesszebbre nyomultak be a Szovjetunió területére, minek következtében Moszkva egy részét is evakuálni kellett. Ennek okán a fontosabb kutatóintézeteket Kazanyba költöztették, így került Sturm is, a jeles atomfizikus egy időre családjával és munkatársaival ebbe a városba. Munka után, időnként, több régi és új ismerőssel, barátjával összejöttek teázni és beszélgetni egyikőjük albérletébe. Egy ilyen alkalommal kerül sor arra a beszélgetésre, amely egyrészt különleges szellemi és egzisztenciális élményt jelent az atomfizikus számára, másrészt hosszú éveken át megzavarja nyugalvét. A beszélgetésben öt értelmiségi vesz részt: Sturm; az ő barátja és munkatársa: Szokolov, matematikus és fizikus; ennek sógora: Magyarov, orosz történész; Sturm egyik újdonsült barátja: Karimov, tatár irodalmár és fordító; valamint a lakás főbérletje: egy Artyejev nevű vegyészmérnök. A szöveg a beszélgetést külső nézőpontból beszéli el, nem használja a „bizalom” kifejezést, de nyilvánvalóvá teszi, hogy a résztvevők természetes bizalmat tanúsítanak egymás iránt: Sturm Karimov kapcsán a következő érzéseket fogalmazza meg: „furcsa, ezzel az emberrel, akivel alig néhány hete ismerik egymást, kész olyasmiről beszélni, amiről se a feleségé-

vel, se a lányával nem beszél” (322). A leírt beszélgetés alapját a szabadság és a bizalom képezik, hiszen a beszélgetőtársak az állam működéséről vitáznak őszintén és szenvedélyesen. Kifogásolják a közelmúlt történelmének meghamisítását, a sajtószabadság hiányát, az állami bürokrácia működésének ésszerűtlenségét, a centralizált állami intézkedések gazdasági abszurditását, majd az irodalom kapcsán szóba kerülnek a humanizmus, az individualizmus, a demokrácia és a szabadság etikai-politikai kérdései. A több órán át tartó beszélgetés kiemelte őket a hétköznapiok nyomasztó közegéből: „Sturm azon kapta magát, hogy órák óta nem jut eszébe a munkája. (...). Azelőtt soha nem fordult elő vele ilyesmi, hiszen folyton a munkájára gondolt” (322). E belefeledkezést a beszélgetésbe a szabadság és a spontaneitás közege teszi lehetővé, amely feltételezi a résztvevők egymás iránti bizalmát. „Ő, az őszinte beszélgetés csodálatos, tiszta ereje, az igazság ereje!” (343). Sturm közvetlenül e beszélgetés után úgy érezte, hogy „szívét szabad emberhez méltó viták foglalkoztatták [és] csakis a keserű szabadság határozta meg a maga és a beszélgetőtársai szavait” (345). Ám ez a beszélgetés nemcsak a bizalom, a spontaneitás és a szabadság váratlan megnyilvánulása miatt válik mérőöldkővé az életében, hanem azért is, mert este, hazafelé ballagva éri az a mély intuíció, amely egy kvantummechanikai felismeréssel ajándékozza meg, azzal, amelynek köszönhetően hamarosan az ország legelismertebb és legjelentősebb fizikusává válik: „Csak ment a sötét, kihalt utcán. Egyszerre váratlan gondolata támadt. És azonnal felfogta, pillanatnyi kétely nélkül rájött, hogy a gondolata helyes. Egyszerre maga előtt látta azoknak a magfizikai jelenségeknek egy új, valószínűtlen magyarázatát, amelyeket eddig nem volt képes megmagyarázni.” (345). Sturm nemcsak megdöbben ezen a felfedezésen, de azon is elcsodálkozik, hogy éppen olyankor tesz rá szert, amikor „szívét szabad emberhez méltó viták foglalták el”, és a munkájára egyáltalán nem gondolt.

A beszélgetés befejezte és e felfedezés közötti időben azonban történik még valami. Sturm Szokolov lakását újdonsült barátjával, Karimovval, a tatár fordítóval hagyja el. „– Viktor Pavlovics – karolt belé Karimov Sturmba –, észrevette-e hogy Magyarovnál a legártatlanabb dolog is úgy fest, mint valami általánosítás? Ez nyugtalanít. Hiszen harminchétfben letartóztatták néhány hónapra, aztán kiengedték. Akkor pedig senkit nem engedtek ki. Csak úgy nem engedtek. Érti? – Értem, értem, hogyne érteném – mondta lassan Sturm. – Csak nem spicli?” (344). A beszélgetéseknek vége szakad, majd néhány héttel később Sturm találkozik Magyarovval, aki a következőt mondja neki: „Tényleg van valami jó abban, hogy abbamaradtak a gyűléseink. – Éspedig? – kérdezte Sturm. – Meg kell, hogy mondjam, az a gyanúm, hogy az öreg Karimov a szerveknek dolgozik. Érti?” (439). Mikor az első gyanúsítás a tudomására jut, Sturm még csak legyint: „Bánom is én, vigye ördög – gondolta –, legalább beszélgettünk

egy ember módjára, félelem nélkül, mindenről, ami belefér, köntörfalazás, képmutatás nélkül. Párizs megér egy misét...” (345). Az őszinte beszélgetés, amelyet a bizalom tesz lehetővé, és amely nem ismeri a félelmet, az ember természetes állapota, és igénye: a szabadság igénye ez, ami ez esetben győzelmeskedett. Ám lassanként, amint a gyanú aláássa a bizalmat, úgy jelenik meg Sturmban a félelem, és úgy értékeli át a Szokolovnál folytatott beszélgetés jelentőségét: „Ezekhez az esti beszélgetésekhez valami nyugtalanság, félelem, az elkerülhetetlen baj előérzete tapadt. Igaz, ami igaz, nagyon elkanászkodtak. Károgtak és károgtak, és lám, Sztálingrád tartja magát, a németeket megállították, az evakuáltak visszatérnek Moszkvába” (420); „Tudja, forró fejjel sok butaságot összehordtunk náluk” (439) – mondja Sturm. Amikor pedig Szokolov azt mondja neki: „Tudja Viktor Pavlovits, köztünk szólva, már nem tetszenek nekem ezek a teázások. (...) Maga is tudja jól... Ami itt folyt, nem játék. Túlságosan szabadjára engedték a nyelvünket” (425), akkor, bár nem vallja be Szokolovnak, ő is egyetért ezzel: „Hiszen őt is megijesztették ezek a találkozások, most se kívánta őket.” (425).

A beszélgetés státusza a gyanú hatására teljesen megváltozik. A beszélgetés alapja a bizalom volt: az a hit tette lehetővé, hogy a beszélgetőtársak nem jelentenek veszélyt a számukra. Ez hozza létre a szabadság légkörét, ahol a vélemények spontán módon kifejeződhetnek. Egyáltalán nem véletlen, hogy erre a beszélgetésre éppen akkor került sor, amikor az államhatalom a háborús vereségek hatására meggyengült, mivel minden erejét az előrenyomuló ellenség feltartóztatása kötötte le. Ám a spontaneitás és a szabadság légkörét, bár rövid időbeli csúszással, így is megfertőzte a gyanú. A kazanyi beszélgetés egyre veszélyesebb színben tűnik fel folyton táplálva Sturm félelemét. Amikor a háború végeztével újra megszilárdul a belső politikai hatalom, és a természettudósok körében is újra elkezdődnek a politikai letartóztatások, akkor egyenesen attól fél, hogy őt a kazanyi beszélgetés miatt fogják letartóztatni: „Lehet, hogy megint minden újrakezdődik, lehet, hogy az emberek lelke a háború után is megdermed az éjszakai léptektől, gépkocsitülköléstől? Milyen nehéz összeegyeztetni a szabadságért vívott háborút ezzel a... Igen, igen, kár volt annyit fecsegni Kazanyban” (557-558).

3. SZABADSÁG

A bizalom a másik ember veszélytelenségébe vetett hit, amelyet nem alapoz meg bizonyosság. Ez a hit a másik ember felé irányuló sajátos látásmódot teremt: a másik embert őszintének látjuk, arcként és nem maszkként áll előttünk. Ez a látásmód, főként, ha kölcsönös, egy sajátos interperszonális teret határoz meg, olyan teret, amelyben a spontán eszmecsere zajlik. Nevez-

zük ezt a szabadság vagy a bizalom terének. Ez a tér rendkívül sérülékeny. Sérülékenysége abból fakad, hogy hit alapozza meg, azaz lényegében nincsen alapja. Mivel csupán egy hit biztosítja a létét, ezért egyetlen, a tartalmával ellenétes feltételezés vagy hipotézis is képes megrendíteni. A feltételezés kevesebb, mint a hit, hiszen nem járul hozzá meggyőződés, mint a hithez. A bizalommal mint hittel szembeni feltételezés a gyanú. A gyanúhoz nem kell semmiféle bizonyosság, elég, ha valahonnan felmerül.

A kérdésünk mármost így hangzik: hogyan lehetséges kívülről észrevétlenül behatolni abba az interszónális térbe, amelyet a bizalom konstituál, és amely természetesen épül fel a közösség tagjai között? Mivel az érdekel bennünket, miként lehet a bizalom terét *kívülről* tönkretenni, ezért eltekintünk azoktól az esetektől, amikor a másik ember maga játssza el azt olyan magatartást tanúsítva, amely jelzi: nem méltó a bizalomra. Ez utóbbi esetben a félelem megalapozottá válik, azaz nem csupán egy feltételezésen alapul, és, mint már mondtuk, ettől nehéz megszabadulni. A kérdésünk arra vonatkozik, miként vész el emberek között a bizalom anélkül, hogy a beszélgetésben résztvevők bármiféle veszélyességre utaló magatartást tanúsítanának. Miként Grosszman szövegében is lényeges mozzanat, hogy sem Karimovról, sem Magyarovról nem igazolódik a későbbiekben, hogy a politikai titkosrendőrségnek dolgozna. A válasz az eddigiek alapján egyértelmű: annak hipotézisét kell megteremteni a közösség tagjaiban, hogy a másik ember reális veszélyforrás a számukra. A veszélyt a spontán beszélgetésben kifejeződő, vélemények és meggyőződések formáját öltő mentális tartalmak hordozhatják. Attól fogva, hogy megszületik a hipotézis: a másik ember veszélyes, hirtelen nem lesz mindegy, mi hangzik el egy beszélgetésben. Mi szükséges ahhoz, hogy ez a helyzet előálljon? Legalább két dolog: egy, a beszélgetéshez képest külső norma, és valamilyen, a norma betartását ellenőrző végrehajtó hatalom. Az, hogy mi hangzik el egy beszélgetésben, abban az esetben nem mindegy, ha a hatalom felállít egy normát, azaz tilalmat arra vonatkozóan, miről szabad és miről nem szabad beszélni. Ez többnyire a hatalom kritikájának tilalmát jelenti. Ez azonban önmagában még nem elegendő a bizalom terének erodálásához. Hiszen, ha az emberek nem tekintik a másikat reális veszélyforrásnak, akkor nincsen akadálya, hogy közösen sértsék meg a külső tilalmakat. Szükséges tehát egy végrehajtó hatalom is, amely érvényt szerez a normának. Ennek leghatékonyabb módja ama hipotézis felállítása, miszerint a közösség bármely tagja behelyettesíthető a hatalommal. E feltételezés tartalma, hogy a másik ember nem arcként, hanem maszkként áll előttem, jelenléte nem őszinte, hanem hazug és tettető, tekintetéből nem ő maga, hanem a hatalom tekint rám. Ez esetben, mivel nem teljesen mindegy, mi hangzik el egy beszélgetésben, és mivel a véleményem szabad kifejezésével valójában szankcionál-

hatóvá válok, a másik embert hatalommal ruházom fel magammal szemben, és ily módon a másik veszélyessé válik rám nézve. Ha a másiktól tartanom kell, akkor nem bízom benne többé, és semmit nem osztok meg vele, hogy a visszaélést elkerüljem.

A bizalom terének megtöréséhez kell tehát egy norma, valamint a másik ember és a hatalom felcserélhetőségére vonatkozó hipotézis. Mindkettő kívülről érkezik. Ugyanakkor úgy tűnik, hogy a második redukálható az elsőre. Hiszen minden közösségnek vannak olyan tagjai, akik személyes érdekeikből kifolyólag előrébbvalónak tartják a hatalomnak való megfelelést, mint a szabadsághoz való hűséget. Ezért a bizalom terének megtöréséhez már az is elegendőnek látszik, hogy a hatalom, narcizmusából kifolyólag, felállítsa saját kritikájának tilalmát. A bizalom tere a szabadság tere, és ez a tér, mivel hitre épül, sérülékeny. Mivel a bizalom elsődleges a bizalmatlansághoz képest, ha a hatalom nem avatkozik be kívülről, akkor a közösségeket a bizalom terének spontán felépülése jellemzi. Ebből következik, hogy a bizalom minden közösségen belül a szabadság indikátora.

A közösséget tekintve a bizalom interperszonális tere sérülékenynek mutatkozik, amelyet a hatalom könnyen romba dönthet. Ám ha ennél erősebb interperszonális viszonyokra tekintünk, ott erősebb bizalmi teret találunk. Erősebben bízom abban, hogy a barátaim, a feleségem vagy a családtagjaim nem árulnak el, mint abban, hogy a közösségem többi tagja nem akar nekem ártani. Grosszman regénye arról tanúskodik, hogy a fent elemzett eljárással a hatalom nemcsak a spontán beszélgetéseket lehetővé tevő bizalmi tereket képes kikezdeni, hanem képes az erősebb bizalmi viszonyokat is tönkretenni. Képes a közösség tagjait a bizalom végső felszámolásával, egymással semmilyen őszinte és spontán viszonyban nem álló zárt egyedekké gyúrni. A sztálini Szovjetunióban megtörténtek olyan esetek, amikor egyeseket saját gyermekük jelentett fel. A bizalom minden közösségben a szabadság indikátora. A legerősebb bizalmi viszonyok kikezdésével a hatalom végérvényesen felszámolja a szabadságot.

Egy, a letartóztatástól ártettegett éjszaka után így beszél Sturmhoz a felesége: „Nem mondhatok el neked mindent, de az Isten szerelmére, hallod, egy szót se senkinek. Rettenetes korban élünk, Viktor, nem fogsz fel semmit. Jegyezd meg, Viktor, senkinek egy szót sem... És Viktor Pavlovicsban felidéződik egy olyan ember áthatolhatatlan gyötrődő tekintete, akit gyerekkora óta ismer, és nem a szavai miatt fogja el a félelem, hanem attól, amit a régi barát nem mond ki, attól, hogy Viktor Pavlovics nem tudja rászánni magát, hogy egyenesen feltegye a kérdést: 'Ügynök vagy? Be szoktak hívatni?'” (343)

***„soha ne higgyél annak, aki azt mondja,
hogy 'bizzál bennem!'"***

A BIZALOMVESZTÉS ÉS A KVÁZI-FENOMENOLÓGIAI LÁTÁSMÓD ÖSSZEFÜGGÉSEI ERNST JÜNGER FRONTREGÉNYÉBEN

CSEJTEI DEZSÓ – JUHÁSZ ANIKÓ

A belénk nevelt ősbizalom egyik legplasztikusabb megnyilvánulási formája, hogy töretlen hittel hitelesnek tartjuk azt, amit elődeink, szüleink, tanáraink mondanak a történelmi múltról, annak örökségéről, olyannyira, hogy talán még a jövőről alkotott elképzeléseinket is ehhez igazítjuk. Ahhoz azonban, hogy az ilyesfajta bizalom a közvetített ismeretekkel kapcsolatban kiépülhessen bennünk, szükséges tapasztalataink alapján az is, hogy a múltról vagy annak valamely egyénéről megrajzolt kép heroikusabb, felemelőbb, színesebb legyen, mint az éppen látott jelen. Ha fordított az alapállás, a kiinduló szituáció, ha ifjúkorban azonnal az illúzióktól messze álló, deheroizált, az ironia tüskéivel megtűzdelt valóságot ismerjük meg, akkor többnyire csírájában fojtódik el az a bizalom, amelynek létrehozásához – bármennyire fájdalmas, avagy bosszantó is sokak számára ennek kimondása – megiscsak kell egy talpalatnyi hely az illúziók léggömbjei számára is.

Voltak generációk a történelemben, amelyek az illúzió- és ennek révén a valóságkép, valamint az ahhoz fűződő bizalom elvesztésének sokkját hatványozottan élték meg. Közéjük tartozott Ernst Jünger is és vele együtt az I. világháborúba belesodródó, a kamaszkort még épp csak maga mögött hagyó nemzedék. S erről tudósít az I. világháború egyik legendás frontregénye, az *Acélzivatarban* is.

Jünger, amikor önkéntes katonának jelentkezik, akárcsak generációjának számos más tagja, telve van a beléplántált hőskultusz érzésével. Ennyiben naplója már a kezdet kezdetén egy tipikus generációs érzés lenyomatának is tekinthető. Ő maga így vall erről: „A [...] 'dulce et decorum'...-ot tanultuk. Otthon, az iskolában, az egyetemeken és a kaszárnnyakban a 'haza' fogalma nézeteink ködös világában a központi helyet foglalta el, ahogyan a Nap a planéták rendszerében. [...] A kaszárnnyafolyosók szürke falain aranybetűk hirdették azok nevét, akik a korábbi háborúkban estek el. És sorakoztak ott olyan mondások is, amelyek arra intettek minket, hogy legyünk mindig méltók a fent nevezett hősökhez. A tábornokok emlékművei a tereken, a történelem tanulmányozása, mely megmutatta nekünk, hogy valamely nép nagysága és bukása mily szorosan összefügg háborúival, azok a komoly arcok, melyekkel kaszinóink falairól tisztek generációi tekintettek le ránk, a fényes rendjelek és

a kilyuggatott zászlók, melyeknek selyme csak a jelentős ünnepnapokon lengett a tömeg felett: mindez a háborút a mi szemünkben valami ünnepélyes és erővel teli jelenséggé tette. Úgy éreztük, hogy örökösei és képviselői vagyunk olyan gondolatoknak, melyek évszázadokon keresztül generációról generációra öröklődtek, s ily módon mind közelebb kerültek a megvalósuláshoz. Minden gondolkodásnak és cselekvésnek fölébe emelkedett a legnehezebb kötelesség, legmagasabb rendű megtiszteltetés és a fényes cél: meghalni a hazáért, annak nagyságáért”.¹

Különösen fontosnak tartotta hangsúlyozni Jünger azt a körülményt, hogy hatalmas szakadék tátongott a beléjük nevelt, heroikus történelmi múlt képe, az ahhoz való igazodni akarás és porladásnak induló, önmagáról mindenfajta emelkedettséget egyre inkább lehántó, ellaposodó *pragmatista* világ között. Ez bágyasztóan hatott a korabeli fiatalságra, a feleslegesség érzetét keltette bennük, s elültette körülük a *dekadenciát*, mint a bizalomvesztés egyik tipikus megnyilvánulási formáját. A kitörni akarás – mint követendő cél – természetesen jelentkező válasz volt erre. De az akarás maga több kínálkozó úton spriccelt szét. Megmutatkozott például a szertelen, a mindent magába fogadni igyekvő olvasásban, ami jó ideig egyfajta valóságpótlékként szolgált.

Ezzel kapcsolatban Jünger *Sturm* című írásában ezt veti papírra: „Jellemző volt mindnyájunkra a – Németország irodalmi ifjúságát akkoriban maga alá gyűrő – válogatás nélküli olvasás és olvasottság. Közös volt ebben az összekötő ősi gyökér, amely azonban különös módon összeszövődött a dekadenciával is. Szerették ezt a háború hatására visszavezetni, amely – mint valami atavisztikus áradat – betört a kései, már minden luxushoz hozzászokott kultúrába is. Így pl. összetalálkoztak e hatások olyan időben, térben és jelentőségben egymástól egyébként távol eső jelenségekben is, mint amilyen pl. Juvenalis, Rabelais, Li-tai-pe, Balzac, Huysmans személyisége volt. Sturm (a főszereplő) egyszer úgy definiálta ezt, hogy ez tulajdonképpen az az öröm, amelyet akkor érez az ember, amikor találkozik az erő őserdeiből kipárolgó rossz illatával”.² (*Sturm*)

¹ Ernst Jünger: *Leben und Werk in Bildern und Texten*. Klett-Cotta Verlag, Stuttgart 1988. 45. Hrsg: Heimo Schwilk. A bizalomvesztés lényegi szerepet játszott Oswald Spengler történelmi szemléletmódjának kialakításában is. Lásd a realista látásmód szükségessége, melynek egyik reprezentatív műve: *A Nyugat alkonya*. Az ő műveit Jünger jól ismerte, sőt naplójának egyik legelső változatát is el is küldte a német filozófusnak, aki azt el is olvasta, s alapvetően pozitív véleményét fogalmazott meg a művel kapcsolatban. Kilátásba helyezte azt is, hogy szívesen találkozna az ifjú szerzővel, ez a találkozás azonban egyéb körülmények miatt végül is nem jött létre. Vö. ezzel kapcsolatban: Juhász Anikó: *Egzisztencia a háborúban*. Napkút, Budapest 2014. 6. Szerk. Szondi Bence, Kovács Ildikó

² Uo. 61.

Az első hasadást, az első bizalomvesztést, a szűkebb környezetre vonatkozó valóságkép érvénytelenítését hamarosan követi azonban az egyre totálisabbá váló átértékelés. A dehereoizált valóságból való kilépés nyilván nem megy konfliktusok nélkül, a kilépés megkívánja a hadi eszközöket, melyek a távolodási vágyat akár realizálhatják is. Az első magától értetődően kínálkozó eszköz, módszer maga a *háború*, amely azonban maga sem mentes – egy modern műszóval élve – a ráarakódó ideáloktól, eszményektől és az azokat körbe-táncoló bizalombuborékoktól. Az eszmények talapzata pedig döntően az az irodalom, amelyen ez az ifjúság felnevelkedett.

Ne feledjük, hogy az a nemzedék, amelyhez Jünger maga is tartozott, az *eleven idealizmus* lelkesedésével vonult ki a frontra. Mert hát mi lebeghetett a fiatal, épphogy leérettségizett fiúk lelki szemei előtt, amikor a „háború” szót hallották? Elsősorban a német *Bildungsbürgertum* nevelési ideáljai, Homérosz *Iliásza*, benne Akhilleusz és Hektor nemes párviadalával, esetleg a *Niebelung-ének* hasonló vetélkedései.³ A hadüzenetek mámorában nem sok embernek juthatott eszébe az idősebb Helmuth von Moltke óvó intelme, aki kilencven esztendőskorában, 1890 májusában a német parlamentben e szavakat mondta: „Uraim, ha e háború, mely már több mint tíz esztendeje Damoklész kardjaként lebeg a fejünk fölött – kitör, akkor az, hogy meddig tart, és mikor lesz vége, úgyszólván beláthatatlan. Európa legnagyobb hatalmai lépnek harcba egymással szemben, melyek úgy fel vannak fegyverkezve, mint korábban soha; ezek egyikét sem lehet egy vagy két ütközetben olyan mértékben megverni, hogy legyőzöttnek lehessen őket nyilvánítani; [...] Uraim, lehet, hogy mindebből egy hétéves vagy akár egy harmincéves háború kerekedik ki – és jaj annak, aki lángba borítja Európát, aki először veti a kanócot a puskaporos hordóba!”⁴

E fiatal nemzedék tagjai számára az egyik legmeggrázóbb élmény minden bizonnyal az lehetett, hogy szembesültek a következővel: a modern háború tömeg- és anyagsatáiban már nyomát sem látják azoknak a harci erényeknek, amelyek a görög mítoszok és germán hősmondák világában még meghatározóak voltak.⁵ Jüngert élethosszigan foglalkoztatta e konfliktus. S hogy

³ Egy mai fiatalnak a romantikus háborúról már nem Akhilleusz vagy Hektor jutna az eszébe, hanem Rambo.

⁴ Idézi Helmuth Kiesel: *Ernst Jünger. Leben und Werk in Bildern und Texten*. Id. kiad. 82. A jövődőlés aztán majd Raymond Aronnál teljesedik be, aki a két világháborút, valamint a közte eltelt időszakot *együttesen* „második harmincéves háborúnak” nevezte.

⁵ Az anyagsatával együtt járó barbarizmusról legutóbb Margittai Gábor *A Szamár-sziget szellemkatonái* című könyve tárt fel olyan tényeket, melyek az I. világháború után feledésbe merültek, vagy a hamis látszat megőrzése végett tudatosan feledésbe süllyesztették őket. Az első világháború után értékelődtek át először a köztudatban is olyan fogalmak, mint tömegháború, tömeglágerek, tudatos, a civileket is figyelmen

mennyire mélyen foglalkoztatja, jól mutatja az a beszélgetésrészlet, amely pontosan századik születésnapján, 1995. március 29-én hangzott el, tehát már több mint nyolcvan esztendővel a Nagy Háború kitörése után. „Ha visszapillantok az életemre, úgy tűnik számomra, hogy olvasóként éltem meg. Bármily meglepőnek hangozzék is, a műveket és tetteket először könyvek révén tapasztaltam, tehát platonikusan – Ariostót a térképtáskában vittem magammal –, s aztán mindig megcsalatkoztam a valóság által. Így voltam a háborúkkal is. Ezt Marx Károly fogalmazta meg szabatosan: 'Vajon az Iliász lehetséges puskaporral?' Nos, ez az én problémám”.⁶

Tehát a legdőbbenetesebb élmény Jünger – és sok más fiatal – számára nem az volt, hogy „a háborúban hallgatnak a múzsák”, hanem éppen az, hogy ha beszélnek, miként szólalnak meg; hogyan hangzik az Iliász a lőporfüstben, a gázfelhők szorításába kerülő csatatereken, azokban a csatákban, ahol nem lehet látni az ellenség arcát, legfeljebb a puskájának torkolatüzetét vagy még annyit sem. S választ e kérdésre maga az *Acélzivatarban* egésze közvetíti. S ha innen nézzük, akkor az igazi, az alig elviselhető tragédiát nem csupán az a tény jelentette, hogy megtapasztalták a modern háború szörnyűségeit, hogy látták barátok, bajtársak százait elpusztulni, testüket tárggyá válni a harcok során vagy akár a lövészárkok kiszámíthatatlanná váló „békeidejében”. Természetesen ez is sokkoló volt. De nemcsak ez, hanem az is, hogy látták maguk előtt szertefoszlni a korábbi, az álmokból szőtt illúziót, a nemes katonai erények létébe, szükségességébe, létjogosultságába vetett bizodalmutakat. Némileg hasonlatos volt ez ahhoz is, ahogyan egy esztendővel bevonulása előtt Jünger néhány héten keresztül megtapasztalta az idegenlégió valóságát,⁷ mely egy teljesen más világot tárt elé, mint ami korábbi olvasmányélményeiből kinőtt.

Az antik példák az I. világháború alatt végig ott kísértének Jünger elméjében, emlékeztében. 1918-ban arra kéri öccsét, küldje el neki Julius Caesar-nak a gall háborúkról írt mesterművét; e művet egyébként még a kezdet kezdetén – majdani regényének megírása során – irodalmi mintaként kívánt követni. S bár a vállalkozás némi túlméretezett ambícióról tanúskodik, e

kívül pusztítás, modern kori kannibalizmus. Ez utóbbiról részletesen is olvashatunk Margittai előbb említett tényfeltáró könyvében, ill. arról, hogy mindez hogyan társult a modern korra kifejezetten jellemző sajátosságokkal, pl. az emberhússal kereskedő, házaló katonák képével. Id. mű, Scolar Kiadó, Budapest, 2014.

⁶ Ernst Jünger: *Sämtliche Werke*. Klett-Cotta Verlag, Stuttgart, 1978-2003. XXII. kötet, 174-175.

⁷ Az idegenlégióból, amelynek valósága korántsem volt azzal, amit korábban képzelt, apja szabadította ki, arra való hivatkozással, hogy még fiatalkorú, így a jelentkezése is érvénytelen jogi szempontból.

próbálkozásának, a mintakövetésnek kétségtelenül vannak nyomai az *Acélzivatarban*⁸ című frontregényben magában is.

A regényre jellemző néhány további ellentét az „Iliász – lőporfüst” alapellentétére épül rá, ezekre majd csak a szerzői nézőpont szemrevételezése után térünk ki. Mi jellemző erre a nézőpontra? Némi túlzással, akár azt is mondhatnánk, hogy a fiatal Jünger megközelítésmódja „naiv fenomenológiai” látásmód. A szerző ekkor még természetesen semmit sem tudott a teoretikusan kimunkált fenomenológiai eljárásról, de ösztönösen abba az irányba tájékozódott, melyet „fenomenológiai tekintetnek” lehetne nevezni.

Először is a korábbi bizalomvesztés után szilárdan elkötelezte magát amellett, hogy csakis arról tudósít, csakis azt írja, meg, amit személyesen és közvetlenül átélt, tapasztalt; vagyis eleve számításán kívül esik minden olyan tudás, ismeret, amiből hiányzik a közvetlen átélés, megtapasztalás. Ez az oka annak, hogy a regényben sehol sem olvashatunk részletesebb eszmefuttatást a háború mélyebb okairól, mögöttes céljairól, értelméről. S ha a regényben – főleg annak vége felé – már egyre sűrűbben megjelenik a kilátástalanság, az értelmetlenség szorongató érzése, hangulata is, akkor ez az érzés sem valamilyen általános belátás érzelmi dedukciójaként értendő, hanem szintúgy közvetlen, tapasztalati szinten körvonalazódik. Ezt a sajátos szemléleti „redukciót” tovább erősíti a Jüngerben eleve meglevő hajlam a pontos, mondhatni, száraz és szenvtelen megfigyelésre. Ő maga így vall erről: „Már korán előszeretettel viseltetem a távcső és a mikroszkóp, mint olyan eszközök iránt, melyekkel az ember látja a nagyot és a kicsinyt, és az írók közül is kezdettől fogva azokat becsültem nagyra, akikben – amellet hogy éles szemük volt mindarra, ami látható – megvolt a láthatatlanra irányuló ösztön is”.⁹ Hozzátehetjük ehhez azt is, hogy a dolgoknak ezt a pontos, ám egyszersmind szenvtelen szemléletét az a józan, tárgyilagos magatartás is közvetítette Jünger felé, melyet erősen természettudományos beállítottságú apjától kapott.¹⁰

⁸ Eredeti cím: *In Stahlgewittern*. A 2013-ban a Klett-Cotta Kiadó gondozásában megjelenő kritikai kiadás tartalmazza az összes szövegvariánst, az összes korábbi kiadás szövegét. Magyar nyelvű kiadás: *Acélzivatarban*. Noran Libro, Budapest, 2014. Szerk. Márkus József. Ford. Csejtei Dezső és Juhász Anikó.

⁹ Ernst Jünger: *Sämtliche Werke*. Id. kiad. I. kötet. 544.

¹⁰ Jünger egyébként entomológus is volt, s rovar-tani kutatásait folytatta a lővészárkokban is, ill. az állóháború átmenetileg „békét” hozó, nyugalmasabb periódusaiban is. Baden – Württemberg városa részben ennek kapcsán díjat is alapított 1985-ben: Ernst-Jünger-Preis für Entomologie. Kapott Ernst Jünger egyébként irodalmi díjat is, így pl. a Goethe-díjat, melyet 1982. augusztus 28-án vett át Frankfurt am Main városában, a Pauluskirchenben. Jünger frontregényének és az abban kialakított újszerű írástechnikának számos tisztelője akadt. Közük pl. Jorge Luis Borges, aki 83 évesen,

A „pusztán adott” pontos észrevétele azonban még nem lenne több szimpla empirizmusnál. E megfigyelési alakzat Jüngernél akkor és attól ölt a fenomenológiára halványan emlékeztető jelleget, hogy nem tapad meg a felszínen. Mélységben is kiteljesedik, de úgy, hogy mindeközben nem hagyja maga mögött a szemléletes közvetlenség „héját”, „bőrét”. Jünger több kifejezéssel is igyekszik megnevezni e sajátos látásmód lényegét; gyakran „*tele-szkopikus* látásnak” nevezi; ez távolabbra helyezi a megfigyelt jelenséget vagy történet, és szinte segíti abban, hogy némiképp felszabaduljon a közvetlenül észrevételezett érzelmi nyomása alól. Az eljárás legjobb megnevezése azonban a „*sztereoszkopikus* látás”, ami azt jelenti, hogy a látás nála azért válhat egyben meglátássá is, mert a pusztá felület észlelése szinte térbeli kiterjedést ölt, a *mélység* jegyével telítődik. S pontosan ez az, ami az eljárást kvázi-fenomenológiává teszi: a felszínen látottba mintegy bele-látja a mélység dimenzióját, de nem úgy, mint valami elvont lényegiséget, hanem úgy, mint ami a közvetlen tapasztalás szintjén jelenik meg. S épp ebben különbözik Jünger látásmódja az első világháborút ábrázoló más regényektől, melyek közül most kettőt nevezünk meg: Henri Barbusse könyvét (*A tűz*), valamint Ludwig Renn regényét (*Háború*). E művekre kifejezetten jellemző, hogy a háborús események sokszor nyomasztóan találó leírása mögé egyfajta elvont entitásként kerül be az ideologisztikusan megfogalmazott lényeg. S ez így hangzik: ez a háború, jellegét tekintve, a gazdag kizsákmányolók érdekeit szolgáló imperialista rablőháború. A háború természetének kibontása azonban nem fenomenálisan történik; a háború nem *fenomén*, hanem „mindössze csak” *jelenség*, mely mögött ott áll valamilyen tételesen megfogalmazott, ideológiai *lényeg*. Mindennek viszont Jünger leírásában nyomát sem találjuk; ő a modern anyagháború „fenoménjét” vette tollvégre, melynek lényege éppenséggel az ábrázolt fenoménekben, közvetlenül azok mélyén honol.

Jüngert e megközelítésmód kifejlesztésében segítette az az új művészeti irányzat is, amely közvetlenül az első világháború után jelent meg a színen: ez az *új tárgyiasság* (*Neue Sachlichkeit*) irányzata, mely adekvát nevét majd csak néhány évvel később, 1925-ben, G. F. Hartlaub mannheimi kiállítása kapcsán nyerte el. Ez az irányzat elutasítja az expresszionizmus romantikus szenvedélyességét, lendületességét, és az ábrázolás szintjét – legalábbis a vizuális művészetekben – gyakran leviszi a közvetlen érzékelés szintjére, vagyis már a szintetikus észlelés magasabb absztrakciós szintjétől is próbál elvonatkoztatni. Az ábrázolás tehát a szó eredeti értelmében véve lesz

1992-ben utazott el Jünger lakóhelyére, Wilflingenbe, hogy személyesen is megismerje annak a műnek a szerzőjét, amely rá, a mágikus realizmus világhírű képviselőjére, oly erőteljesen, sőt – saját bevallása szerint – szinte robbanásszerűen hatott.

„esztétikai” – az *aiszthészisz*¹¹ eredendő jelentését véve alapul. Az ilyen típusú esztétizáló beállítódást Kiesel így láttatja: „Az esztétizáló beállítódás teljes egészében a dolgok érzéki észrevevéseire koncentrálódik azok optikai, akusztikai vagy taktilis jelenségében – melyek rút vagy ellenszenves momentumokat is magukban foglalhatnak –, és elutasítja a morális ítéleteket vagy az emberiség érzéseit”.¹²

S valóban, Jünger ábrázolásában a szereplők mindig ütközetet, csatát, orvátmadást vagy tervezett hadiakciókat *észlelnek*, de amit ebből közvetlenül és az elsődleges benyomások szintjén *érzékelnek*, az a robbanógránátok vakító fénye, az ágyúzás fülsiketítő robaja, a légnyomás taszító ereje, a mérges gázok fojtogató szaga. Színek, hangok, szagok, nyomások elemi cseppjei, hasítékai, dobszólói – lejutunk az elsődleges érzetminőségek szintjére. S Jünger leírásaiban ezek hatnak elsődlegesen, s nemegyszer brutális és döbbenetes erővel. Ezért tűnik a jünger-i ábrázolásmód időnként részvétlennek, hidegnek; ám ez a ridegség – Kiesel is megjegyzi – csak látszólagos; valójában épp a minél pontosabb megfigyelés és leírás érdekében alkalmazza Jünger ezt a leíró technikát. Vagyis korántsem az a helyzet, amivel időnként megvádolják; nincs arról szó, hogy Jünger morbid módon kéjelegni kívánna a borzalmakban. Sokkal inkább az a célja, hogy minél pontosabban, hitelesebben mutassa be, miképp hatol be a pergőtűz a frontharcos bőrébe, hogyan koppan a szemén, és hogyan érzékelődik tudatának egy-egy különhasított pillanatában a gránáttölcserben kuporogva vagy épp a szögesdróton fennakadva.

E rögzítési technika később is és egyre erősebben foglalkoztatja Jünger képzeletét, különösen sokat ír erről *Über den Schmerz* című művében. Úgy véli, hogy az újfajta technika talán egy újfajta tudat- és látásmóddal rendelkező ember létrehozásában is szerepet játszik, „akinek egyik legfeltűnőbb tulajdonsága, hogy van egy második tudata is. Ez a második és hidegebb tudat abban az egyre erősödő képességben mutatkozik meg, hogy képes magát objektumként szemlélni...”. Ezt a technikát Jünger másfelől kapcsolatba hozza a *fotográfiával* is, amely szerinte egyfajta fényírás, s hasonlatos az okírat-szerű karakterjelleggel magukban hordozó állításokhoz. Ezt írja: „Az első olyan szélesen hullámzó esemény, folyamat, amelyet ilyen módon rögzítettek, az I. világháború volt, s ettől kezdve nem volt olyan jelentős esemény, amelyet ne rögzített volna a művészi szem. A törekvés kiterjed annak birtokbavételére is, ami egyébként el van zárva az emberi szem elől. A művészi szem ugyanis áthatol a ködrétegen, az atmoszférikus homályon, a sötétségen, igen; leigazza az anyag ellenállását: optikus cellák dolgoznak a

¹¹ A görög szó jelentése: meglátás, érzékelés, észlelés

¹² Helmuth Kiesel bevezetése az *In Stahlgewittern* kritikai kiadásához. Id. mű: 48.

mély tengerek szakadékaiban és a jelzőballonok nagy magasságaiban is. A felvétel az észlelhetőség határain túl van. Teleszkopikus karaktere van, az eseményt egy sérthetetlen, egy hagyományos értelemben érzéketlen szem látja. Éppúgy megörökíti a repülő golyókat, mint az embert, ahogy szétépi a robbanás. S e látásmód az, mely számunkra eredeti módon adott. S az az eszköz, mely e sajátosságunkat szolgálja, a fotográfia. Érdekes, hogy ez az ábrázolási mód más területeken, így például az irodalomban még oly kevésbé látható: de kétségkívül az lesz később, már ha várhatunk még valamit e területen vagy a festészetben. A legfinomabb lelki rezdülések leírását felváltják majd a precíz, tárgyi ábrázolások. A fotográfia tehát annak kifejezőmódja, hogy a ránk leginkább jellemzően, noha ugyanakkor borzadályos módon lássunk. Végül is ez a gonosz pillantás egyik formája, a mágikus tulajdonba vétel. [...] Valami különös és nehezen leírható törekvés van bennünk, hogy az elevenre ráaggassuk a preparátum karakterét. Ha bárhol történik valami, rögtön kamerák és mikrofonok fonják körül, s a vakuk lobbanó robbanásai. Sok esetben maga az esemény háttérbe szorul a „közvetítés” ténye mögött, a lehető legnagyobb mértékben objektíválódik tehát. [...] A távolság ténye még nyilvánvalóbban színre lép a vetítéseken, a felvételeknek egy második, az észlelhetőség által kevésbé hozzáfért terében. S a leginkább ott válik számunkra világossá, ahol saját tükörképünk felé közelítünk, akkor is, ha filmen nézzük saját mozdulatainkat, s akkor is, ha saját hangunkat úgy érzékeli fülünk, akár egy idegenét.”¹³

De ha a szerző csak ezen a szinten maradna az *Acélzivatarban*¹⁴ című regényben, akkor szinte követelő elvárásként állna elő az izmusok legmodernebb technikáinak alkalmazási kényszere, a bevágások, a montázs stb. elemeinek felhasználása. Ez viszont – következetesen használva – elvezetne minden, a szerző által fontosnak tartott értelmi egység felrobbanásához. Azon értelmi egységnek a felrobbantásához, amely mégiscsak magában hordozza még annak a *bizalomnak* az elemét, hogy az *elveszített egység helyébe egy új egység* állítható, hogy a valóság fogalomkörébe nemcsak az tartozik bele, ami a fizikai szemmel látható, hanem az is, ami a benső látás számára dereng fel, s aminek *evidenciáját* mégiscsak a bizalom elemi és elveszíthetetlen érzése alapozza meg.

Jünger ábrázolási technikája annyiban mindenképp hű marad a *pre-avantgarde*-hoz, hogy ő az elemi érzetminőségek szintjét megpróbálja egy

¹³ Ernst Jünger: „Über den Schmerz”. In. *Leben und Werk in Bildern und Texten*. Id. kiad. 115.

¹⁴ Ernst Jünger: *Acélzivatarban*. Id. kiad. Vö. továbbá a következő tanulmányt. Csejtei Dezső - Juhász Anikó: *Fronthengermű tollhegyen*. In. *Acélzivatarban*. Id. kiad. 331-374.

nagyobb értelmi egységbe foglalni, de ezt úgy akarja megtenni, hogy mégse csússzon át az ideológiai általánosítás szférájába. S épp ez a kettős küzdelem az, ami jelen művét, a frontharcokat valóban megjárta és közelről ismerő front-harcos tárgyilagos beszámolóját még napjainkban is élvezetes olvasmánnyá teszi, értékálló művé avatja.

Az „új tárgyiasság” szenvtelen ábrázolásmódjának¹⁵ azonban már korábban is megvoltak a maga előfutárai. Elég, ha ezzel kapcsolatban a híres XIX. századi angol esztéta, *John Ruskin* soraira utalunk. Ő ezt írja: „Ha egy ember meghal a lábad előtt – nem a te dolgod, hogy segíts rajta, hanem figyeld meg helyett az ajka színét; ha egy nő a pusztulásába rohan a szemed láttára – nem a te dolgod, hogy megmentsd, azt figyeld meg inkább, hogyan hajlítja be a karját”.¹⁶ S Jünger regényében gyakran találhatók olyan leírások menthetetlen sebesültekről, haldoklókról, amelyek igen közel kerülnek Ruskin fenti tételéhez. Azonban ez, ismétlünk, korántsem jelenti az ő esetében a részvét és együttérzés végleges hiányát, hanem legfeljebb annak ideiglenes felfüggesztését, mégpedig a minél pontosabb és hitelesebb ábrázolás érdekében. S ha az etikai és esztétikai szint megkülönböztetése ezen a fokon lehetetlennek látszik, s ha kizárólag etikai kategóriákban gondolkodunk, akkor könnyen odajuthatunk, ahová Don Quijote, aki szétveri Pedro mester bábszínházát, hogy megmentse Melisendra bábfiguráját az őt üldöző mór bábkatonáktól. Másfelől megállapítható az is, hogy az ábrázolás során ideiglenesen felfüggesztett, hátrébb tolt, korábbi megjelenési formájában már hiteltelennek, *bizalomra érdemtelennek minősített* etikai momentum mégis visszajön kerülő úton. A szenvtelennek és ridegnek tűnő ábrázolás nemegyszer akár erősebben, hatékonyabban is magában foglalja, élénk tárja, érvényesíti a

¹⁵ Németországban az új tárgyiasság irányzatát a nemzetiszocializmus számolta fel, ezen irányzat képviselőinek jó része az USA-ba emigrált. Az irodalom területén az új tárgyiasság képviselői főleg a nagyvárosi életet, a munkanélküliséget, az iparosodás hatásait ábrázolták (az ember, mint használati érték Bertold Brecht drámáiban és lírájában), de ide sorolják pl. Erich Maria Remarque: *Nyugaton a helyzet változatlan* című művét is. Ernst Jünger művében az elidegenítő hatás, így az illúzióvesztésről, a bizalomapadásról való beszámolás már a regény bevezető soraiiban megjelenik, de már a konkrét ténymegállapítás előtt sejtetni engedik ezt azok a természeti képek, tájábrázolások, melyek a történesek foglatatát jelentik. Új illúzióépítésre azután a későbbiekben sem kerül sor. A világitólövedékek, amelyek a regényben mindig a valóságra világítanak rá, a lövészárkok, a csataterék, az őrzőrában lévő életére, csak addig fényforrások, amíg kirajzolódik a célba vett tárgy, ember legpontosabb arculata, s aztán megismertetik őket egy még pusztítóbb, még számítóbb valósággal.

¹⁶ John Ruskin: *Modern Painters. Vol II. Appendix*. Idézi Helmuth Kiesel. In. *In Stahlgewittern*. Historisch-kritische Ausgabe. Klett-Cotta. Stuttgart, 1978. 49.

tiltakozás és a kritika elemeit, mint egy mégoly szenvedélyes vagy körülményesen körülírt etikai állásfoglalás.¹⁷

Azonban épp itt, a szenvtelen esztétizálásnak ezen a műimmanencia által megkövetelt szintjén tornyosulnak azok a kérdések, ellentmondások, amelyek feloldására Jünger több vonatkozásban is kísérletet tett, maradéktalanul azonban mégsem tudta megoldani e problémákat. Hogyan közvetíthető az ábrázolás *tárgyszerűsége* a *példaszerűség* követelményével? Hogyan lehet a művészi megjelenítés szintjén a pusztá „van”-ba belevinni a normativitást, a „legyen”-t? S hogyan lehet akár még olyasfajta „legyen”-t is belevinni, ami képes azonosulási vágyat kiváltani, vagyis bizalmat ébreszteni olyan szinten, hogy ne azonnal a kétségek tornyosuljanak. Hiszen a bizonyosság erejével tudjuk, hogy Jünger nemcsak pusztá krónikása, hanem egyúttal tanúságtévője is kívánt lenni mindannak, amit e négy pokoli év során átélt és tapasztalt. Ő – sok más társához hasonlóan – azért is lett frontkatona, hogy megtapasztalja a veszélyt, a kalandot, és hogy megtapasztalja az igazi bajtársiasságot. S itt merül fel a nagy kérdés számára is, és számunkra is: a modern háború kíméletlen anyagcsatájában fellelhető-e még a hősiesség, az áldozathozatal, az egzisztenciális próbatétel? Van-e még ezeknek létjogosultsága? Ott van-e még vajon a modern háború prózájában a romantika? Lehetséges-e az Iliász lőporfüstben? Milyen funkciót tölt be a háború közegében a bizalom? S

¹⁷ Azt, hogy a kvázi fenomenológiai látásmód szenvtelensége a korábbi ábrázolásmódok képest nem feltétlenül lelembertelenítő hatású, jól mutatja az is, hogy az ún. *humanisztikus pszichológia* egyik gyökerét épp a naív-fenomenológiai ábrázolásmódban véli fellelni. S mintha Rogers és Maslow „én”-fogalma is kapcsolódna valamelyest ahhoz a háborús légkörben fogant indíttatáshoz, melyben lényegi elemnek bizonyul a fiziológiai szükségletekkel való szembenézés és a biztonságérzet kialakításának szükségessége veszélyek közepette is. S vannak situációk, amikor az elfojtódás, a látott ki nem mondása nem csupán a lehetséges betegség szintjén, hanem a valóságban, az adott történeti situációban is fenyegeti az ember létét. A háború, az életveszély ennek egyik konkrét eklatáns példája. Jünger leírásaiban példáját találjuk azon ábrázolásnak is, hogy az emberre hirtelen „ráeső” valóság, amelyet addig egészen más szemüvegen keresztül nézett, hogyan képes neurotizálni, akár még elmeháborodottságot is kiváltani. A világgal szemben kevesebb örökölt bizalmat hordozók esetében nincs akkor törés a múlt és a jelen világ szemléletmódját illetően, ugyanakkor fel-felszüremlik időnként az is, hogy mindenfajta bizalmat távolra űzve talán épp a legdöntőbb egzisztenciális pillanatokban maradhat magára az ember. Jünger frontregényében annak is példáját látjuk, hogy csatatéren fekvő sebesült közlegény bizalma parancsnoka iránt, aminek egyik nyilvánvaló jele a felé küldött segítségkérő jajkiáltás, végül is nem rendül meg. S a tisztet talán épp az iránta megnyilvánuló bizalomérzés megtapasztalása bírja rá arra, hogy még a leghetetlenebb, számára is veszélyeket rejtő helyzetben is visszajöjjön a közlegényért.

valóban látható-e az, ami a háborúban¹⁸ az emberekkel megtörténik, vagy már a legegyszerűbb érzékelés is áldozatul esik az optikai csalásnak? Milyen eszköz, módszer biztosítja leginkább a történetekhez való hozzáférést legáltalább elemi szinten? S a megragadott (?), lencsevégre kapott valóságelemek adnak-e lehetőséget arra, hogy fölöttük kirajzolódhasson valamiféle értelemegység?

A fenti néhány gondolat vázolásával alapvetően arra próbáltunk meg rámutatni, hogy a bizalom meglétének vagy elvesztésének ténye még olyan egyébként eleminek tekintett funkciókra is hatása van, mint amit úgy nevezünk, hogy *látás*. S hogy a bizalom megléte elsődlegesen ahhoz segít hozzá, hogy a közvetlenül adott térlátás kiegészüljön a perspektivikus időlátással. Az időlátás azonban maga is változásokon megy keresztül, az I. világháború után jelentkező művészeti, filozófiai, történetírási próbálkozások egy részében; már korántsem hordoz magában olyan kommentáló elemeket, ideológiai mozzanatokot, melyek a korábbi hermeneutikának még szerves, elhagyhatatlan részei voltak.

¹⁸ A háború Jünger műveiben abból a szempontból is kiemelten fontossá válik, hogy véleménye szerint a háború összesűrít, és robbanásszerűen lefuttat, bevégez valami olyasmit, ami egyébként is lefutni készül és a vég felé közeledik, másrészt szinte modellszerűen láttat, megvilágít sok olyan elemet, amelyek egyébként is részei a hétköznapi életnek, csak a reflektorszerű megvilágítás hiányában többnyire nem vesszük észre őket.

TRUST, CREDIT AND COMMERCE COUNT SZÉCHENYI'S VISION OF HOW TO BUILD SOCIAL COHESION IN 19TH CENTURY HUNGARY¹

FERENC HÖRCHER²

Count István Széchenyi is arguably the most important figure, the intellectual founding father of the reform age in early 19th century Hungary. His compositionally unbalanced, but rhetorically strong three theoretical books³ at the very beginning of the 1830s caused quite a scandal. In them, he tried to collect the major reform steps already suggested on the 1790s Hungarian reform diets, but never taken seriously by Vienna. His original idea in *Credit*, however, was to turn the discussion away from the political stakes, and try to find common fields of interest for both Court and country. The major topic (mainly of *Credit*) was meant to be the development of commerce through institutionalised credit.

This paper wants to argue that Széchenyi's idea was not simply a tactical move not to confront the all powerful Metternich too early. It is to show that a key issue for Count Széchenyi was to try to unite his country, decomposed by an outdated feudal constitutional structure and by the "divide et impera" strategy of Vienna. His analysis of the causes of social disintegration was forceful and relevant – and the cure rather courageous, though adopted from the discourse on commerce in the British (more exactly mostly Scottish) Enlightenment⁴, but utilised in a wholly different context (dealing with the

¹ Research for this essay was made possible by the interdisciplinary OTKA-project Művészetek és tudomány a nemzetépítés szolgálatában (K 108670) (Arts and Science in the Service of Nation-Building). Some of its themes were touched upon in another paper by this author: István Széchenyi and Metternich: Trust and Distrust in the Hungarian Reform Era? presented at the conference Trust and Happiness in the History of Political Thought, Central European University, 17-19. September, 2014.

² Institute of Philosophy, Research Centre for the Humanities, Hungarian Academy of Science

³ *Hitel* (Credit, 1830), *Világ* (Light, 1831), *Stádium* (Stage, 1833)

⁴ For the British paradigm, with a special emphasis on Scotland, see the classic: J. G. A. Pocock: *Virtue, commerce, and History, Essays on Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth Century*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985. See also: István Hont and Michael Ignatieff, eds, *Wealth and Virtue, The Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment*, Cambridge: Cambridge

Hapsburgs instead of the Hannoverian house), for a rather different purpose (to create social cohesion) beside the usual one (of defending civil society, initiating social progress and the accumulation of wealth). It was not his mistake that it did not work out quite as he wished for – although he, too, relied on a rather softened version of the discourse on commerce.

In what follows we shall first see how the concept of trust was used in two British contexts, before turning to the ideas of Count Széchenyi, recovering the historical background to his books, and making sense of his forceful, successful, although to a large extent rhetorical argument in that context.

TRUST IN THE ENGLISH CONTEXT: LOCKE, MAITLAND AND BURKE

Trust is one of the key notions of early modern and modern political philosophy. For example, in Locke's famous theory – according to John Dunn's classical interpretation – trust is the most fundamental question in politics.⁵ Dunn claims that his interest in Locke is determined by the fact that he has been aware of the significance of the concept,⁶ while later theorists (Marxists, liberals and even conservatives) seem to have forgotten about it. He also claims that the question „What is the bond of society?” is – or rather should be, as modern authors tend to neglect the question – the corner stone of political philosophy. Also, he summarizes the Lockean answer in a succinct way, already in the introduction to the problem, when he quotes Locke's terminology: „John Locke in his *Essays on the Law of nature* describes *fides* as the *vinculum societatis* (the bond of society; Locke 1954: 212).”⁷ At this point we are not yet in the position to explain how trust is a condition of reliable social bonds, but one can easily accept this conceptual link between them.⁸

University Press, 1983 and Christopher Berry: *The Idea of Commercial Society in the Scottish Enlightenment*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2013.

⁵ John Dunn: *The concept of “trust” in the politics of John Locke, in Philosophy in History*, ed. R. Rorty, J. B. Schneewind and Q. Skinner, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 279-302., 279.

⁶ John Dunn: Locke's „moral and political thinking as a whole (and in my view the central burden of his philosophical thinking in its entirety) was directed towards an understanding of the rationality and moral propriety of human trust.” (Dunn, 280-81.)

⁷ Dunn, 280.

⁸ It might be relevant, however, to emphasize that trust is regarded by a number of modern theorists as crucial to maintain social cohesion, including Luhmann, Fukuyama and Baier. Dunn refers to Luhmann at 281: „Luhmann sees trust as central to sustaining a society in operation”. See also Francis Fukuyama: *Trust: The Social Virtues and the Creation of Prosperity*. Free Press, 1995. Anette C. Baier:

Returning to Locke, Dunn lists the key terms of Locke's discourse the following way: "(...) trustworthiness, fidelity, the keeping of agreements and promises, and respect for oaths were in this way the bonds of human society, what in Locke's eyes makes society possible at all..."⁹ This list is surprising as it shows an unexpected congruence between the would be discourse of liberal democracy with the sort of protestant thought, that is suspected by Dunn to lie behind all of Locke's theory. No doubt, Dunn is right when he points out that Locke's serious doubts about the moral trustworthiness of the unbeliever, or atheist is usually left out of the package that interpreters take over from the original version of Locke's account. And if we take that for granted one should not be surprised to find that the reference to trust is not simply a theological consideration in Locke's way of thought, it is also closely connected to what can be called the „moral“ part of his understanding of the nature of man. In Dunn's interpretation although Locke is a firm believer of the capacities of human knowledge, in morally dubious situations knowledge surely cannot have the final word. Human decision is based on judgement, which has no final reasons to rely on. And where the will is short of epistemological certainty which could direct it to the right decision, it is exactly there that trust becomes important: „All human life is an encounter with hazard; and the best that men can do in the face of these hazards is to meet them with, as Locke put it in 1659, 'virtue and honour'."¹⁰ In a reference to the then (in 1984) recent writing of Alasdair MacIntyre¹¹, Dunn - perhaps a bit hastily - connects Locke's concept of virtue's function in moral decisions with MacIntyre's „trajectory“ of virtue ethics. Dunn's connection however illustrates that trust in political philosophy is not only a remnant of moral considerations, it is directly connected to the ancient (classical Greek and Latin) as well as to the Christian teaching of virtue.

Beside this theologico-moral dimension of trust, the term is also rooted in a legal background. Trust is a key notion in the context of the traditional terminology of common law. Here it is a category which describes an

“Trust and Its Vulnerabilities” and “Sustaining Trust,” Tanner Lectures on Human Values, Volume 13, Salt Lake City: University of Utah Press. 1991.

⁹ Dunn, 288.

¹⁰ Dunn, 298. In the letter Dunn refers to, Locke writes: „Men live upon trust and their knowledg is noething but opinion moulded up betweene custome and Interest, the two great Luminarys of the world... we are left to the uncertainty of two such fickle guides... if custome must guide us let is tread in those steps that lead to virtue and honour.” John Locke: *Letter to Tom* (Thomas Westrowe?), 20 October 1659. Locke, Correspondence vol. I. pp. 122-123.

¹¹ Alasdair MacIntyre: *After Virtue, A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press, South Bend, 1984.

important legal institution: trust in this common law legal sense means the transfer of property (basically landed property) to someone else who is required to take care of it in the interest of the original owner. The classical theoretician of trust is Maitland, who regarded it as “the greatest and most distinctive achievement performed by Englishmen in the field of jurisprudence”.¹² Scott mentions the difficulty of the German historian Gierke, to make sense of the common law concept of trust.¹³

One should also consult Maitland’s classic essay *Trust and corporation*, in the recent Cambridge collection of his essays for a critical assessment of the views of the state as trust in the English jurisprudential tradition.¹⁴ We do not have much space here to go into details of the matter. Let us focus instead on one example of Maitland only: trust in this legal sense is important, in the political rhetoric of Edmund Burke. In his *Reflections on the Revolution in France* (1790) we can read statements like this: “The interest of that portion of social arrangement is a trust in the hands of all those who compose it; and as none but bad men would justify it in abuse, none but traitors would barter it away for their own personal advantage.”¹⁵ Obviously, he uses trust as a normative concept, describing expectations of the right way of handling of political communities by political leaders. He condemns those “who have betrayed their trust in order to obtain that power.” It is for this reason that he talks about the government as “a trustee for the whole, and not for the parts”. Relying on this legal terminology he talks about “the breach of trust”, and a “renewal of his trust”. In an explicit way he identifies executive power (presumably of those responsible for public finances and the Treasury) with “pecuniary trusts”, advising: “Those who execute public pecuniary trusts ought of all men to be the most strictly held to their duty.”

Talking about the role of political leadership as trust connects two different, but interrelated discourses: a legal language is made use of in order to explain a political phenomena. But there is a further element to Burke’s rhetorical use of the concept of trust: it can be read as a comparison between

¹² For this description of Maitland’s position see: Austin W. Scott: *The importance of the trust*, In. 39 U. Colo. L. Rev. (1966-1967), 177.

¹³ Scott: Importance, 177., quoting also Gierke’s claim: „I can’t understand your trust.”

¹⁴ F. W. Maitland: *Trust and Corporation*, In. F. W. Maitland: *State, Trust and Corporation*, eds. David Runciman and Magnus Ryan, Cambridge University Press, Cambridge, 2003. Note the editors’ words on the issue: *State, trust and corporation*, In. Editors’ introduction, ix-xxix., xxiv-xxvi.

¹⁵ Edmund Burke: *Reflection on the Revolution in France* (1790). I do not provide page numbers, as I rely here on the following electronic version of the text: http://www.constitution.org/eb/rev_fran.htm

property and power. When an elected politician takes hold of power, it is like taking a trust over from the people to let it create profit for the people, and not as dominium over real property in his hand.

TRUST AND CREDIT – FROM BURKE TO SZÉCHENYI

It is in the economic direction we would like to proceed, but in order to do so we need one final conceptual manoeuvre: to show that trust is conceptually closely connected to credit, the key term of Széchenyi's first, pathbreaking volume. In Burke's criticism of revolutionary measures in France, of course, the concept of credit was brought up in connection with the topic of how the assignata discredited French currency. But there is at least one further dimension to the concept already in Burke's reflections. He talks of the "credit of the government", in a context where it is obvious that what is meant is the authority and prestige a government enjoys, and this terminological and rhetorical solution shows that political and economic reliability are close allies. Talking about the pre-revolutionary government, he argues: "The credit of the ancient government was not indeed the best, but they could always, on some terms, command money, not only at home, but from most of the countries of Europe where a surplus capital was accumulated." In other words he uses the commercial-financial term credit in a political context, comparing this way the (internal and external) support of the government to economic credibility, which can be done as soon as we realise that a government's success (no matter, whether we talk about political or economic success) really depends on the opinions people have of its dealings.

Trust and credit, therefore, are closely linked to each other. If you trust someone, she has got credit with you. The government needs trust from those living under its jurisdiction and from the external world as well. Without this trust it will not have credit from either side. The same is true about the personal ruler: he, too, is in need of credit, and he can only get it, if he is trusted. But these are still purely political relationships. For us a further dimension is more important, as in his works in the early 1830s the subject of this paper, Count István Széchenyi did not want to address the purely political question of the age, which concerned Hungary's constitutionally guaranteed, but practically lost autonomy within the Hapsburg realm. The old-fashioned policy of grievances turned out crabs in the second half of the 1790s. Rather, his innovation was to suggest a different track: instead of getting lost in a hopeless direct fight with the Hapsburgs he suggested the

national elite to turn first towards an economic (together with a cultural) regeneration of the country.

In what follows I would like to show that the argumentation put forward around 1830 by Count István Széchenyi, one of the seminal figures of what came to be called the Hungarian Reform Era, was based on the simple recognition of the close connection between an economic and a political discourse of trust and credit. In order to present his relevant ideas to prove this thesis this paper will focus on Credit (Hitel, 1930), but also keeping in mind Light (Világ, 1831) and Stadium (Stage, 1833). What needs to be shown is the particular meaning he associates with credit and trust in these writings. My claim is that by referring to the mutual respect between members of the nation relying on the terminological framework of trust and credit, he not only injects economic considerations into the public debate in Hungary on politics, as suggested by George Bárány, when he wrote: “for Széchenyi economics was organically connected with the social patterns and political conditions in his fatherland.”,¹⁶ but in fact aims more directly to create by the provoked public discussion the missing social cohesion of the Hungarian nation, which he finds disintegrated. In his interpretation one of the main causes of Hungary’s underdevelopment was exactly social disintegration. In what follows some of the signs will be gathered which strengthen Széchenyi’s diagnosis, and then his vision to ameliorate the situation by creating trust and credit, and through that social cohesion is going to be presented.

SIGNS OF SOCIAL DISINTEGRATION IN HUNGARY BY THE 1820S

A simplified traditional view holds that the main cleavage in Hungarian politics in the beginning of the 19th century was that between a unified nation (consisting of the prelates, the Magnates and the nobility, with some, but not much representation of the towns, and a claimed representation of serfdom), composing the country (*ország*) and its autocratic ruler, the Hapsburg monarch, in this period Francis I., embodying the crown (*korona*).¹⁷

¹⁶ George Bárány: *Stephen Széchenyi and the Awakening of Hungarian nationalism, 1791-1841*, originally from Princeton University Press, New Jersey, 1968. republished by Sarkett and Associates, Winnetka, 2011. 205.

¹⁷ In Hungarian historiography, this tradition is referred to as the „kuruc” type of history writing, named after the concept of the kuruc, meaning „armed anti-Habsburg rebels in Royal Hungary between 1671 and 1711”. Perhaps typical examples are Kálmán Benda’s works. For a general terminological introduction see the Introduction in: László Péter: *Hungary’s Long Nineteenth Century*.

According to this narrative the Hungarians have a long constitutional tradition which safeguards the liberty of the estates composing *ország*, and they are ready to fight (by lawful means if possible, but with whatever means if that is required) to preserve the liberties secured by that very constitution even against their lawful monarchs, when they trespass the traditionally secured areas. Although certainly this is an important part of the game in the period, to make sense of Széchenyi's efforts in his books of the early 30s we have to understand other cleavages and problem areas, as well, which play their part to lead to the kind of social disintegration we are talking about.

This paper presents two of the cleavages and one further problem area. These are the following:

- (a) a sharp cleavage within the nobility, and an open conflict with the aristocrats, due to the pauperization of the 1820s which hit the smaller nobility much stronger than the upper part of the social scale,
- (b) the centrifugal force of the county system in opposition to the diet.
And the further problem is
- (c) the peasant rebellion provoked by the Polish uprising.

(a) After the commercial prosperity brought about by the Napoleonic wars the 1820s turned out to be very hard for both the landowners and the serfs farming on their lands in Hungary.¹⁸ The boom was naturally followed by a bust. Due to the low price of grain landholders had to face serious economic crises: they could not realise those returns upon which their financial survival depended. A lot of them lost much of their fortune and large portions of them had to give up the standards and style of life usually associated with those of the nobles in 18th century Hungary. As there was a strong sentiment among their circles against commerce and industry, they had hardly any chance to adapt to the situation. They had the choice to try to move into one of the cities, but in that case they had to except the rules that applied to the burghers of the particular city. Some of them turned to one or the other representatives of the upper nobility to let him cultivate the aristocrat's land – this was an open admission of losing social ground, as the serfs did traditionally. As to the number of those belonging to these

Constitutional and Democratic Traditions in a European Perspective. Collected Studies, ed. by Miklós Lojkó, Brill, Leiden-Boston, 2012. 1-14.

¹⁸ Dobszay Tamás-Fónagy Zoltán: A rendi társadalom felbomlása, In: András Gergely, ed.: *19. századi magyar történelem. 1790-1918*, Korona Kiadó, Budapest, 1998. 57-125., 93.

impoverished layers of the lower nobility, Mályusz gives the approximation of about one fourth of the whole number of the nobility.¹⁹

It is also Mályusz who explains the harsh conflict between parts of the lower nobility and the magnates.²⁰ As he reconstructs the story it becomes obvious that the court in Vienna was quite successful to divide and rule in Hungary: they ordered that as a lot of taxpayers fell out from the normal tax-paying condition by leaving their lands or grounds empty therefore the unpopulated parcels have to be populated as soon as possible, otherwise the Treasury's income will lose, and then the costs of the army will not be covered by the tax. If you interpret Vienna's decision with an extra amount of goodwill, you can argue that they were defending the poorest part of the population, the serfs, who made up c. 90 % of the whole people²¹. However, the fact is, that the pauperized minor nobility lived among equally bad economic conditions, and they were also expected to fulfil their obligations as nobles, as well. The upper house of the diet wholeheartedly supported the government in this respect. Széchenyi himself gave a speech in defence of the government's intention to tax the minor nobility in 1826, opposing those forces (of the liberal opposition) who tried to defend the landless nobility. Széchenyi, in this respect, turned out to be a good example of the joint position of the table of magnates and the government. The situation already shows why Széchenyi needed to try to reach out in both directions: the magnates are caught between the Scylla of autocratic Viennese rule and the Charybdis of a populist "democratic" liberal opposition, which had to rely on the support of the ever poorer quarter of the nobility called "bocskoros nemesség".

(b) If we want to understand how the lower rank nobility could win over the implicit coalition of the magnates and the government, we should remember that Werbőczy's customary law²² made the traditional county assembly the most important scene of Hungarian feudal politics. The minor nobility „lived its social life and political activity within the confines of their county. (...) these confines divided the otherwise unified social classes – let us add: unnecessarily – into 52 petty kingdom.”²³ One can easily relate to this phenomenon what George Barany calls „the centrifugal forces

¹⁹ Mályusz Elemér: *A reformkor nemzedéke*, Budapest, 1923. 43-46.

²⁰ Mályusz Elemér: op. cited, 45-48.

²¹ Dobszay et al., 96.

²² M. Rady, J. Bak and P. Banyo (ed and trans.): *I. Werbőczy, The Customary Law of the Renowned Kingdom of Hungary: A Work in Three Parts (the Tripartitum)* (CEU and Schlacks, Budapest and Idyllwild, 2005)

²³ Mályusz: op. cited, 64.

dominating the country's life".²⁴ If you have 52 different, factional interest, it is indeed hard to articulate a unified political will, as the voice of the *ország*, addressing their king. In fact counties were divided among themselves in a number of ways, and their interaction decided the dominant tone in the diet's meetings, where deputies of the counties composed the main body of the lower house, in dialogue with the upper house, where aristocrats and prelates met to articulate their own view. The two houses, too, had to arrive at a meaningful conclusion, before the proposal (*felirat*) could be sent to the king for royal approval. As long as the internal tensions between the lower and higher nobility, the county assemblies and the diet lasted, there was no hope for a unitary voice in dialogue with Vienna – so long the 'divide et impera' principle was effective.

(c) A third element of the social disintegration is caused by an external event: the Polish uprising of 1831 against the Russian occupier together with the spreading cholera epidemic causing the death of about quarter of a million Hungarian people created a political tension that threatened to lead to an outburst of violence. The peasants' revolt caused by the tension, the fear and the disappointment, strengthened by the clumsy efforts on the side of the government and the counties created a new coalition between the peasants and those poorer strata of the lower nobility which lost its status within the body of the nobility. While this new coalition represented a potential threat against the aristocrats, the higher clergy and the central government, it was also a potential support for the populist rhetoric of the noble opposition in the hands of a talented leader like Lajos Kossuth. This was the rather disappointing political context, full of violence, impatience and distrust, of the goodwill-hunting of Széchenyi.

TRUST AND CREDIT AS MEANS TO BUILD SOCIAL COHESION IN SZÉCHENYI'S VISION

It is well-known that Széchenyi's *Credit* was inspired by a failed financial transaction of its author, and reflects the experience of and conclusions drawn from his failed communication with the management of the Bank.²⁵ It is also widely known that it had an impact on public opinion which is quite unparalleled in the history of Hungarian printed letters. Why and how did it

²⁴ Bárány: op. cited, 220.

²⁵ For recent views on this transactional failure, see the essays in the collected volume: *Jólét és erény. Tanulmányok Széchenyi István Hitel című művéről*, ed. Sándor Hites, reciti, Budapest, 2014.

succeed to initiate such movements? There is a debate in Hungarian historiography about the myth that Széchenyi was the one who awakened at least the thinking part of a sleeping nation. One camp claims that this myth – which was shared even by his most ardent opponent, Lajos Kossuth – was in fact true. The other side claims, however that there is – at least a latent – continuity between the reform diets of the first half of the 1790s and the early 1830s: (anti)Josephinist fathers and their reforming sons were in fact moved by rather similar enlightened ideals and aspirations.

While this debate seems to be very relevant for a number of reasons, the present paper wants to address a different issue, and to claim something stronger: that Széchenyi with this book addressed the problem of social disintegration in Hungary, and his idea with introducing the financial product of bank credit as a realistic device to fuel business transactions within the frozen feudal structure of Hungarian society was not so much to provoke an industrial revolution and thereby to destroy the social network, on the contrary, it was to strengthen social ties and social cohesion.

Széchenyi is clear from the beginning: when he talks about credit, it has two rhetorical levels. First it refers to the financial transaction, but secondly it also concerns trust among participants of a political body. He makes from the very start a comparison between the trust of the creditor and the credit taker and the mutual one between members of a political community and their leader, credited by them: “The governments’ trust ... of its loyal servants makes the nation happy and strong”, he claims.²⁶ He also talks, however, about a certain distrust between the different orders, and this is our present theme. For it needs to be shown that the concepts of interpersonal trust and social credit are closely connected in Széchenyi’s mind (and action).

The story kicks off with the startling fact that even among aristocrats there were cases of serious financial crises in contemporary Hungary. Although they might had huge amounts of landed property with enough cattle on it to have substantial income among normal conditions, some of them went as far as to reach the level of starvation. And the explanation, according to Széchenyi, lies in the simple fact that due to the feudal legal institution of entail (*aviticitas*) they cannot obtain credit to secure cashflow. However, the author’s real invention is not simply the diagnosis of a self-defeating institutional structure. His main innovation is to show that a lack

²⁶ In Hungarian: „A kormány...hív jobbágyiba helyezettett bizodalma teszi a nemzetet boldoggá s erőssé.” As I quote Széchenyi’s three books from their electronic versions (Hitel, <http://mek.niif.hu/06100/06132/html/>

Világ <http://mek.oszk.hu/11800/11842/11842.htm> Stádium <http://mek.oszk.hu/06100/06135/html/>), I do not give page numbers.

of credit is present not only in an institutional sense of the word, but in the sphere of interpersonal relations, too – in the whole national body.

Széchenyi identifies a “sad heterogeneity” in his country, and claims: “The tensions, distrust and withdrawal among the orders can last for years, and it is the saddest, when it is for sure – if not directly, at least – indirectly the source of damages, and cannot be stopped any other way but by an artificial unification, which is nothing else for the denominations being afraid of each other than the sun’s good beams for the aforementioned two cowards.”²⁷

It is surely relevant, that Széchenyi is a late proponent of the Enlightenment – his main ideas were inherited by him from his father, who was a Josephinist in his youth, working in the government administration, turned towards the oppositional main-stream of the Hungarian diet in the early 1790s, and gave up real politics as a result of Vienna’s brutal reaction to the provoked operett-conspiracy of the Hungarian Jacobins, in which one of his earlier secretaries was also involved, and therefore executed, too.²⁸ István took over a lot of the ideas of his father, and remained closely connected to the discursive universe of the late Enlightenment, while also inspired by the romantic religious enthusiasm of the late years of his father, inspired by such members of the Viennese intellectual life in the 1810s as Adam Müller, Friedrich Gentz and the spiritus rector of the movement, the hermit and later priest of the Redemptorist congregation, Clemens Maria Hofbauer.²⁹

Although these two intellectual influences (the Enlightenment and Catholic Romanticism) do not seem to easily combine, they have been parallelly present in the mind of the young count. His illustrative story of the two cowards he referred to in the quote above showed that fear is caused by the lack of clear sight, the unfortunate consequence of darkness. In enlightened fashion he advocates the sun, light or clarity (physical or intellectual), which helped the two cowards recognise their own clumsy short-sightedness.³⁰

²⁷ In Hungarian: „...az osztályok közötti bokrosság, bizodalmatlanság s visszavonás pedig évekig tarthat, legszomorúbb, ha nem positiva, de bizonyosan negativa károknak kútfeje, és nem szüntethetni meg egyébképp, mint mesterséges egyesítés által, mely az egymástól tartó felekezetekre nézve nem egyéb, mint a nap jótévé sugára az említett két ijedkezőre volt.”

²⁸ For an overall assessment of his achievements and failures see: Vilmos Fraknói: *Gróf Széchenyi Ferenc, 1784-1820*, Budapest, Magyar Történelmi Társulat, 1902)

²⁹ For an overview of this Catholic spiritual circle in restoration Vienna, see Katalin Gillemot: *Gróf Széchenyi Ferenc és bécsi köre*. Budapest, 1933.

³⁰ It is not by chance that the next book Széchenyi published was entitled: *Light or Enlightening Fragments To Set Right Some Errors and Prejudices* (Világ vagy is felvilágosító töredékek némi hiba ’s előítélet eligazítására) (1831).

Now it is obvious since at least Descartes, that the metaphorical intellectual light is nothing else, but reason. In the fable of the two cowards, too, the two protagonist had a false knowledge about the identity of the other – it is only through real and reliable knowledge, that this sort of fears can be healed. As soon as they had learnt who the other really was, their fear evaporated. The same way, argues Széchenyi, if only people learn each other, they will be able to get rid of the short-sighted prejudices against each other. “The better people get acquainted with each other, the more perfectly disappears the frightful schema”.³¹

In order to learn each other better, people have to gather together. In a very telling section of his book the count refers to the need of concentration, which he identifies as a kind of “artificial congregation”.³² At another place he explains concentration as “middling”.³³ If we recall his obsession with the British Enlightenment, it is obvious from these references that he had in mind a British (more exactly, Scottish) conceptual innovation, called in the age commercial society. This term designated the last phase (*stádium*) of national development in the famous stadial account of the European process of civilisation given by Scottish thinkers, characterised by a social order based on a highly sophisticated division of labour, an attention to mutual interests and a readiness to work together according to commonly accepted standards.³⁴

The way Széchenyi presents the issue is based on his scheme of the dual notions of natural liberty and social liberty.³⁵ Parts of the first needs to be sacrificed (and he uses this term) on the altar of the second. In order to earn the most of well-being and happiness, one needs to make concessions this way contributing to the creation of society. The power of a nation is correlative with the amount of internal war as opposed to conversation. The verb he uses is conversation – ‘társalkodás’ –, which has a root in Hungarian meaning companion or associate, but it is also the root of the word meaning society: ‘társaság’ or ‘társadalom’. He associates a perfected form of conversation (társalkodás’ with the most perfect development of social liberty. And he also makes it clear that the distinction is used to form considered judgement about the level of civilisation of a given political community. While native America and Africa are regarded as dominated by

³¹ In Hungarian: „Mennél jobban megismerkednek az emberek, annál tökéletesebben eltűnik az őket rémítő váz...”

³² „mesterséges egybegyűlés”

³³ „középesülés”

³⁴ For a classic account of the teaching of social progress, see: Ronald L. Meek: *Social Science and the Ignoble Savage*. Cambridge University Press, Cambridge, 1975.

³⁵ „természeti szabadság”, „társaságbeli szabadság”

internal war among some “miserable” members of the community, the fruits of social liberty are to be found in Britain, France, and the German realm. This classification is closely linked to the Enlightenment categories of savage/barbaric versus civilised, a distinction which tells a lot about the sense of cultural superiority of the age. Széchenyi seems to wish to see his own nation belonging to the second camp.

The ideology of commercial society, so characteristic of the British Enlightenment, had a deep historical background to it. One denotation of the word commerce itself is conversation. As far as its etymology is concerned, it is a word which comes from 14th century Middle French, and it seems to be used in the context of humanistic discourse.³⁶ As Peter Burke summarised,³⁷ the ‘art of conversation’ was equally a key to success in the Renaissance court, in the enlightened Parisian salons, and among the philosophers and men of letters of the Enlightenment, who wished this worldly success among the ladies of the salons as well. No doubt, clubs and coffeehouses, as much as Parisian salons, were the melting pots of enlightened culture and society all around Europe. One does not need the high flying theory of Habermas about the birth of a public sphere in the age³⁸ to get to the conclusion that a constant exchange of ideas made possible by these urban meeting places had a benevolent side-effect: reforming social manners. And indeed, the whole ideology of commercial society is based on this simple insight. That commercial activity has benevolent side-effects: it polishes manners, and makes individual habits more humane. In other words, an unintended consequence of trafficking is a reconstitution of the social world of the estates.

Now this is exactly the character of commercial society Széchenyi would like to exploit. He is in fact following the footsteps of József Kármán, contemplating of the present poor conditions of the country, and the potential which lies in polishing its manners.³⁹ Kármán talks about the ‘beautification of the nation’, when he paints a rosy future through “education, beautification, patience – tolerance – in one word, the decoration and real

³⁶ See the Online Etymology Dictionary, at http://www.etymonline.com/index.php?term=commerce&allowed_in_frame=0

³⁷ Peter Burke: *The Art of Conversation*. Ithaca, Cornell University Press, 1993.

³⁸ Jürgen Habermas: *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*. Cambridge Massachusetts, The MIT Press, original German 1962. English Translation 1989.

³⁹ József Takáts also refers to Kálmán’s piece in connection with what he labels as the „language of polishing” (*a csinosodás nyelve*): Takáts József: *A csinosodás politikai nyelve*, In. Takáts: *Modern magyar politikai eszméletörténet*. Osiris, Budapest, 2007. 19-21.

power of the whole nation is growing more and more.”⁴⁰ The same way, Széchenyi draws a straight line from the lack of credit (in the wider sense) to this lack of credit being one of the main causes of all moral corruption and spiritual degeneration. “Among such chaffering ... how could humaneness and civil virtue grow?”⁴¹ Which means that the opposite cause might have opposite results as well: with credit, more humaneness and civil virtue would come. At another locus, as we saw, he wrote about a “sad heterogeneity”, meaning the lack of social cohesion, which is the cause of a lack of credit, which is the cause of a lack of diligent agriculture and commerce, and that is the cause why the Hungarians in general are much less well off.⁴²

Add to this, that beside being connected to the issues of commercial society, Széchenyi’s view is deeply embedded into the modern natural law teaching as well, which was to a large extent based on the Aristotelian account of human nature, but got both Christianised (in a reformed manner) and modernised.⁴³ But Széchenyi’s work on commerce is also an answer to the political theoretical question of the debate of the ancients and the moderns.⁴⁴ And this answer is not simply a turn away from the austere morality of the ancients as Takáts implies.⁴⁵ He presents a vision, in which an interpersonal mutual dependence is a basic factor of national life, as present in all walks of modern life as well, on all social levels, and in all social functions: “Let there be trust between married couples and between lovers as well, let the friend trust his friend, let a certain credit link citizen to citizen, merchant to the ploughman”.⁴⁶

⁴⁰ „nevelés, csinosodás, türedelem – tolerancia – egyszóval az egész nemzet dísze s valódi ereje pedig nőtön nő.”

⁴¹ „Már ily alkudozók közt... miként nevedkedhetik emberség s polgári erény?”

⁴² „S mily ellenkező gát ezen szomorú heterogeneitás hazánkban! Mely többek közt annak is oka, hogy hitel nincs, és ez, hogy igazi serény földművelés, kereskedés nincs, s ez, hogy magát a magyar oly jól nem bírja, mint körülményi engednék.”

⁴³ See Knud Haakonssen: *Natural Law and Moral Philosophy*. From Grotius to the Scottish Enlightenment. Cambridge UP, 1996.

⁴⁴ On this issue, see his contemporary: Benjamin Constant, *The Liberty of the Ancients Compared with that of the Moderns* (1819), In *The Political Writings of Benjamin Constant*, ed. Biancamaria Fontana, Cambridge, 1988, pp. 309–28.”

⁴⁵ Takáts claims that „This political language is the counterdiscourse of republicanism”. („E politikai nyelv a republikanizmus ellenbeszédmódja.”) Takáts, *ibid*, 19.

⁴⁶ „Legyen csak bizodalom a házások és szeretők közt, hihessen barát barátnak, kösse csak bizonyos hitel polgárt polgárhoz, kereskedőt földművelőhöz.”

Széchenyi sounds almost like a sentimental utopian at this point. Or at least like a simple Christian believer, who takes seriously the message of the Sermon on the Mount, or at least the teaching of Christ about our duty to love our neighbour. He does not sound too political here. But this is not the whole story. He does not mix up society and politics – which is not obvious, as the distinction (of political and civil society) is not much older, it came once again from Scotland, transmitted by Hegel, at about the turn of the century.⁴⁷ Széchenyi seems to be quite aware of the distinction – which was not so difficult in a country, where a foreign invader kept hold of the country's political machinery, as opposed to the hearts of its people. His idealisation of a mutually dependent society has a natural limit: it only refers to natural society, politics. What we call economics and jurisdiction is handled by him a bit differently.

“As we are good Christians, let us believe that each individual is good; in questions of money, commerce, and constitution we should, however, suppose about everyone the worst – and so we shall be happy on this and in the other world. Let us leave those sentimentally to preach who always dream about mutual trust, as if we were living among saints. If it were as they believe, we would not need neither contract, nor testament, nor obligation, and even the Corpus Juris could be given to the flames, as the fine trust attracting us to each other would make all these unnecessary.”⁴⁸

This sounds, indeed, like a rather pessimistic, or sceptical warning, not easily compatible with what we have seen so far. But Széchenyi is sceptical in connection to a certain area, and there, too, only to a healthy degree, I would like to claim. For although his above words might sound like making the distinction between society (*Gesellschaft*) and community (*Gemeinschaft*), it is meant more to distinguish legal or legitimate power exercised over the

⁴⁷ See Norbert Waszek: *The Scottish Enlightenment and Hegel's Account of 'Civil Society'*. International Archives of the History of Ideas, 120. Dordrecht, Kluwer Academic, 1988.

⁴⁸ „Keresztény jótévétséginkben higgyünk minden emberről jót; pénz, kereskedés, alkotmány dolgában mindenkiről pedig a legrosszabbat – úgy fogunk ezen s a más-világon boldogulni. Hagyjuk azokat érzékenyen szentenciázní, kik mindég kölcsönös bizodalomról álmadoznak, mintha csak szentek közt lagnánk. Ha úgy volna, mint ők hiszik, se kontraktus, se testámentum, se obligáció nem kellene, sőt még a Corpus Jurist is elégethetnők, mert az egymáshoz vonzó szép bizodalom mindezeket szükségtelenekké tenné.”

general public from purely natural relationships between ordinary people. As soon as we talk about political rule, or government, there is a disproportion of power, and therefore individuals have to look out to avoid the use by their rulers of a disproportionately asymmetrical power-relationship.

As far as the economic side of human relationships is concerned, one should recognize here the Roman elements, too, in the contractual relationship, and the Roman law assumptions about human nature behind legal-economical institutions. There is a need for a minimal amount of trust between Roman law partners as well as business partners, but the urgency of suspicion is also there. And even more importantly: suspicions are depersonalised and institutionalised. If there is a chance of unreliability in human relationships, it is useful to minimise the risks of it by providing institutional guarantees, in other words the superiority of the rule of law over those of the individuals. Széchenyi's view is not far away from Kant's famous "gesellige Ungeselligkeit": a complex commercial society which he hopes Hungary will soon become can only be governed by a simultaneity of interpersonal trust and institutionalised distrust.

SUMMARY

To sum up the point that was made here, about Széchenyi's views on trust: Széchenyi is not simply a religious zealot, who tries to convert his fellow-citizens to the religion of trusting others. On the contrary: he requires legal safeguards, because he is well aware of his compatriots' fallibility, and he wants to have institutional checks on political power because he had first hand experience about the provinciality and anachronistic nature of autocratic rule in Hungary.⁴⁹ But he wholeheartedly supports trust among Hungarians in what we today would call civil society. In other words, his argument is about social trust, and not a blind trust in politics. Which does not mean that social trust would not be politically valuable, as well. On the contrary, his whole point is to emphasize that even if we should suspect the politically powerful, trust has a real political merit, it fuels human exchanges, between ruler and citizen, too.

Commerce partly belongs to the territory of civil society, and partly to politics (think about the term political economy), this is what makes it possible to talk about it in a political and a non-political tone. According to Széchenyi, in a society where there is a high level of trust, and where commerce polishes human manners, credit needs to be freed from its

⁴⁹ About the unequal relationship between a trusting Széchenyi and a cynic Metternich I presented a paper, mentioned in note 1. above.

constitutionally ordained imprisonment. If this will be followed by demands of political reform, it is only too natural: but trustworthy social cohesion even in that situation can be a source of energy, and can help to avoid social unrest and revolutionary violence. Add to this that by strengthening a country's economy it becomes stronger in its international relations, too. But no trust can substitute an institutional framework of the rule of law, in order to safeguard the fair exercise of power in a state.

A POLITIKAI BIZALOM EREDETÉRŐL

BALOGH LÁSZLÓ LEVENTE

A hhoz képest, hogy a bizalom az emberi viszonyok egyik alapfogalma, meglehetősen ritkán merül fel a kézenfekvő kérdés: Mi a bizalom? Általában úgy tekintenek rá mintha magától értetődő jelenség lenne, amely a legegyszerűbbtől a legösszetettebbig minden emberi viszonyt jellemez, jóllehet nem egyszerűen csak benne rejlik, hanem meg is előzi, amennyiben lehetővé teszi azt, és ennek során maga is folyamatosan átalakul, csökken és gyarapszik. A fogalom differenciálatlansága elsősorban a bizalom eme elementáris jellegéből adódik, hiszen egyszerre van jelen személyes és személytelen kapcsolatokban, a közvetlen emberi érintkezés illetve gazdaság és a politika intézményesült világában, nem téve valódi nyelvi vagy tartalmi különbséget természetük között az egyes területeken. A bizalmat tehát nem redukálhatjuk a közvetlen emberi kapcsolatokra, ahol leginkább a szeretettel és gondoskodással jár együtt, mint valamilyen eredendő, vagy ősbizalom, amely a primordiális szülő–gyermek vagy baráti kapcsolatok jellemzője. A bizalom fogalma ma már messze túlmutat ezeken a viszonyokon. Nem mintha ezek nem lennének jelen a modern társadalomban, vagy ne lennének meghatározóak a bizalom egyéb nem feltétlenül személyes formáira, de ezek a személyes eredetű viszonyok egyre kevésbé alkalmasak a társadalmi intézmények és rendszerek működését jellemző bizalmi kapcsolatok fenntartására és leírására. A fogalom szemantikai bővülése és diffúz jellege látszólag semmilyen zavart nem okoz a hétköznapi és a tudományos beszédhasználatban. Ha azonban a bizalom fogalmát mindenáron definiálni akarjuk, meglehetősen nagy zavar támad annak természetét illetően, és legfeljebb annyit mondhatunk róla, hogy legalább ketten kellene hozzá. Ez a megállapítás azonban, még ha fontos következtetéseket vonhatunk is le belőle a jelenség természetére vonatkozóan, meglehetősen semmitmondó.

Vajon ugyanarról a bizalomról van szó a személyi és a társadalmi viszonyokban? Vajon lehetséges-e a bizalom olyan definíciója, amely egységes, és az emberi együttélés minden területét átfogja? Vajon mit várnak el valójában attól, aki bizalmat ad, és attól, aki bizalmat kap? Figyelemreméltó, hogy a bizalom eredetére vonatkozó kérdéssel ma számos diszciplína foglalkozik. Széleskörű kutatásokat folytatnak a társadalomtudományok szinte minden területén, így a pszichológiában, közgazdaságtanban, szociológiában és politikatudományban. Ezek a diszciplináris megközelítések általában külön-

séget tesznek a bizalom racionális és érzelmi alapjai, valamint a személyes és rendszerbizalom között. Mindazonáltal ezek a különbségtételek semmi esetre sem elégségesek a bizalom természetének feltárásához, mivel többnyire helytől és időtől függetlenül vizsgálják azt, mintha állandó és változatlan természetű jelenség lenne.

BIZALOM ÉS MODERNITÁS

Ha elfogadjuk, hogy a bizalom fogalma időről időre új tartalommal telítődött, akkor feltételezhetjük, hogy a modernitás kezdete és a bizalom tartalmi változásai között különösen szoros összefüggés van. A modernitás előtti kor általában azt a meggyőződést képviselte, hogy a világ felépítése ésszerű, vagy legalábbis valamilyen rend tükröződik benne, amely az emberi megismerés számára hozzáférhető. Az újkorban ez a kozmikus rendben való hit és bizonyosság végképp megrendült. A végső elv és végső rend keresése tévútnak bizonyultak, ehelyett pedig egy olyan beállítódást és nézetet követeltek, amely képes szembenézni a metafizikai alapok hiányával, és képes azt valamilyen módon ellensúlyozni.¹ Ha magát a bizalom eredetét vizsgáljuk, akkor látható, hogy egy, az emberhez eredendő módon hozzátartozó viszonyról van szó, amely a személyesről fokozatosan áttolódott a társadalom területére, és ott jórészt intézményesült, de nem veszítette el teljesen személyhez kötött jellegét. Az intézményeket ma is megszemélyesítik, és gyakran úgy tekintenek rájuk mint személyekre, akik méltóak a bizalomra, jóllehet magát az intézményesülés folyamatát gyakran inkább a bizalmatlanság motiválta, mintsem maga a bizalom. Az intézmények működési elveinek megfogalmazásában és egymáshoz való viszonyukban erősebben hatottak a bizalmatlanságból fakadó megfontolások, mint a bizalomhoz kapcsolt remények és elvárások.

A modern korban még a legszemélytelenebb intézménynek is szüksége van támogatásra vagy legalábbis elfogadásra, amely a belé vetett bizalomra hivatkozik. Kétségtelen, hogy ezekben az esetekben nehéz elkülöníteni, hogy maga az intézmény, vagy az azt megtestesítő személy méltó arra a bizalomra, amely aztán cselekvőképessé tesz. A modern kor előtt a bizalom a személyes kapcsolatokon és a közvetlen ellenőrzésen nyugodott, később azonban ezek a viszonyok az interdependenciák miatt egyre inkább átláthatatlanná váltak, és olyan intézményekre kellett hagyatkozni, amelyek nem ellenőrizhetőek mű-

¹ Emil Angehrn: *Grundvertrauen zwischen Metaphysik und Hermeneutik: vom Seinsvertrauen zum Vertrauen in den Menschen*. In: Ingolf U. Dalferth – Simon Peng-Keller (Hrsg.) *Grundvertrauen. Hermeneutik eines Grenzphänomens*. Leipzig, 2013. 161-185.

ködésük minden részletéig, és csak bízni lehet abban, hogy a reményeknek és elvárásoknak megfelelően működnek. A bizalom tulajdonképpen ott kezdődik, ahol az átláthatóság és az ellenőrzés lehetősége megszűnik, és legfeljebb az utólagos visszacsatolás lehetősége marad meg.² Minél átláthatatlanabb egy rendszer, annál inkább rá van utalva a bizalomra, annál több bizalomra van szüksége működéséhez. Az ellenőrzés révén elérhető átláthatóság képes ugyan csökkenteni a bizonytalanságot, de a bizalom önmagában ennek révén nem teremthető meg. Ez egyben azt is jelenti, hogy mindig fennmarad a bizonytalanság és a csalódás lehetősége, de ezekkel együtt is pozitívak várakozásaink. Aki a bizalmat elfogadja, számol ezzel, mert még a legjobban átlátható kapcsolatokat és rendszereket is lehet manipulálni. Mindig lesz olyan részlet, amely homályban marad. Ezen a körülményen még az ellenőrzés kiterjesztése sem változtat lényegileg, mert ha kizárólag arra támaszkodunk, attól a rendszer még éppúgy sérülékeny marad, legfeljebb hatékonysága romlik tovább feltartóztathatatlanul. A több vagy szigorúbb ellenőrzés valójában éppen az átláthatóságot csökkenti, nem is beszélve arról, hogy valójában bizalmatlanságot kelt minden oldalon, azokban is akiknek, és azokban is, akikben bízni kellene. A teljes ellenőrzésre való törekvés, amely egy idő után az ellenőrzők ellenőrzésére is kiterjed, tulajdonképpen bizalmatlanságra épít. Márpedig a bizalmatlanság csak bizalmatlanságot eredményez. A bizalom révén a másik embernek vagy intézménynek szabadságot adunk, hogy cselekedjen, de azzal ne éljen vissza.

BIZALOM ÉS HATALOM

Kétségtelen, hogy a modernitás korában a hatalom és a bizalom viszonya teljesen átalakult. A rendi társadalmat egy olyan jogilag kodifikált és hierarchikus rend jellemezte, amelyben pontosan meg volt határozva, hogy az oda tartozók mit tehetnek, és mit nem. Egyaránt szabályozottak voltak horizontális és vertikális viszonyaik. Az egymással egyenlők azonos jogokat élveztek, a felsőség számára pedig hűséggel és engedelmisséggel tartoztak, aki ezt jó esetben igazságossággal honorálta. Ezeket a viszonyokat azonban nem annyira a bizalom, mint inkább a hűség tartotta fenn, amely feltétel nélküli és abszolút volt. A hűség megszegése egyszer és mindenkorra történt, mert ha valaki egyszer hűtlen volt, akkor nem lehetett többé hűséges. A hűséget nem tanulták, hanem a helyzetből adódott; jellemzően egyoldalú volt

² Guido Möllering: *Das Aufheben von Ungewissheit als Kern des Vertrauens: Just do it?* Max-Planck-Institut für Gesellschaftsforschung, Working Paper 06/5. Köln, 2006. <http://www.mpifg.de/pu/workpap/wp06-5/wp06-5.html> (letöltve: 2015. 02. 18.)

és aszimmetrikus, mert az alattvalót sokkal inkább kötelezte, mint a felsőséget. A modernitás korában ezek a viszonyok elvesztették érvényüket, és a felvilágosodás eszményei nyomán elvetették, majd felszámolták azokat a korlátokat, amelyek a társadalmi rendeket egymástól elválasztották illetve a hierarchikus viszonyokat stabilizálták. Ezeknek a korlátoknak a lebontása a politika területén nem csak szabadságot teremtett, hanem bizonytalanságot is, amelyben a bizalom elengedhetetlen előfeltétellé vált. Mivel a világ és a társadalom kockázatai a szabadsággal együtt nőttek, így az előbbit nem lehetett minimalizálni a másik radikális sérelme nélkül. Mára viszonyaink komplexitása olyan mértékűvé vált, hogy önmagában a szabadság csökkentése vagy a korlátok kiterjesztése sem jelenti feltétlenül a viszonyok stabilizálódását. Végző soron ennek belátása vezetett oda, hogy eme védtelenséggel szembe a bizalmat állítsák.

Így alakult ki az a kultúra, amelyben lehetővé vagy akár szükségszerűvé válik a bizalmon alapuló egyének közötti együttműködés. Ennek háttérében az az elképzelés áll, hogy az emberi együttélést jellemző kontingens viszonyokat csak így lehet leküzdeni vagy legalábbis elviselhetővé tenni. A bizalom ennek nyomán egyre inkább a nép és választott vezetői közötti kapcsolatban intézményesült, ami elsőként az újkori parlamenti képviseletben öltött alakot. Eleinte, például a 17. századi Angliában ez még a képviselők és képviseltek közelségén nyugodott, tekintettel arra, hogy többnyire ugyanabból a rétegből származtak, és gyakran valóban személyes kapcsolatok is voltak közöttük. Ezek után nem véletlen, hogy a bizalom összekapcsolódott az érdekekkel, illetve azok képviseletével, amelynek háttérében az a megfontolás állt, hogy mindenkinek szüksége van mások segítségére vagy támogatására ahhoz, hogy érdekeit realizálni tudja. Ezek az érdekek lettek aztán azon közösségek kapcsolóelemei, amelyeknek tagjai abban a szellemben egyesültek, hogy könnyebben érvényesíthessék egyéni érdekeiket. Ehhez persze kezdettől fogva bizalomra volt szükség, mind a közösség tagjai között, mind a képviselők irányába. A kezdeti közelség azonban a népképviselet kiszélesedésével egyre inkább eltűnt, a családi és baráti kapcsolatok helyére egyre inkább személytelen mechanizmusok léptek, de a hozzájuk kapcsolt elvárások alig változtak valamit. A bizalom a személyes viszonyoktól való eltávolodás és érdekekhez való kapcsolódása nyomán egyre inkább elengedhetlenné vált, amit a politika megváltozott legitimációja következtében a viszonyok szimmetrizálódása kísért. A bizalmat adók és bizalmat kapók között olyan kapcsolat alakult ki, amely immáron nem csak bizalmat követelt, hanem adott esetben a bizalom megvonásával fenyegetett. Kiderült, hogy minden egyes modern politikai rendszer fenntartása annak a tömegnek az önkéntességen és kölcsönösségen alapuló támogatásától függ, amelynek alapja a bizalom. A bizalom így vált minden

politikai rendszer alapjává, jóllehet eleinte mások voltak a hangsúlyai, mert mindig szorosan kötődik azokhoz a történelmi-politikai kontextusokhoz, amelyekben megfogalmazódik igénye.³ Mivel a bizalom különböző elképzelései általában politikai környezetük válságaira reflektálnak, ezért szorosan kötődnek azok mindenkori állapotához és gyakorlatához. Azt, hogy ezek milyen módon változtak meg az újkor kezdetén, azért érdemes vizsgálni a politikai filozófia szempontjából, mert így képet alkothatunk a bizalom politikába kerülésének körülményeiről és máig ható problémáiról. Amíg Hobbes-nál még a polgárháborúból kivezető lehetőségeken volt a hangsúly, addig Locke-ot és a föderalista atyákat elsősorban a képviselő természetét foglalkoztatta. Kérdésfelvetéseik a különbözőség ellenére is megegyeztek abban, hogy a bizalomra és bizalmatlanságra mint a politikai együttélés alapkategóriájára irányultak.

THOMAS HOBBS

„Ha valaki a gondolatmenetét nem definíciókkal kezdi, akkor vagy valamilyen más, saját elmélkedéséből indul ki, amit szintén *véleménynek* nevezünk, vagy pedig olyanvalakinek a megállapításaiból, akinek igazságismeretében és félrevezető szándékától mentes becsületességében nem kételkedik. Ez esetben azonban a gondolatmenet nem annyira magára a dologra, mint inkább a személyre vonatkozik, s ilyenkor a gondolkodás eredményét *bizalomnak* vagy *hitnek* nevezzük, bízunk az emberben, s hiszünk mind neki, mind a szavai igazságának. Következésképpen a bizalom két véleményt foglal magában: az egyik az ember állítására, a másik erényes voltára vonatkozik. Valakinek hinni vagy valakiben bízni, ez ugyanazt jelenti, nevezetesen meggyőződésünket az illető igazságszeretetről. [...] De hinni valamiben – vagyis a vallásos hit – nem egy személy iránti bizalmat jelent, hanem egy tanítás magunkévá tételét és elfogadását. Mert nemcsak a keresztények, hanem mindenki más is oly módon hisz Istenben, hogy mindazt, amit tőle hall, igaznak tartja, akár megérti szavait, akár nem.”⁴

Hobbes megfontolásai hit és bizalom tudástól való megkülönböztetéséből indulnak ki. Hit és bizalom véleményen alapulnak ugyan, de alapjaik az igazság és a személyes bizalomraméltóság. Hobbes azonban megkülönbözteti egymástól a bizalmat és a hitet; amíg előbbi személyhez, addig utóbbi kijelentésének igazságtartalmához kapcsolódik. Azzal, hogy a bizalmat a véleménnyel kapcsolja össze, definitív összefüggést feltételez erény és igazság között.

³ Ute Frevert: *Vertaruensfragen. Eine Obsession der Moderne*. C.H. Beck Verlag, München, 2013. 23-27

⁴ Thomas Hobbes: *Leviatán*. Kossuth Kiadó, Budapest, 1999. 117-118. Ford. Vámos Pál

„Ebből azt a következtést vonhatjuk le, hogy ha bármilyen állítást nem érvek, hanem maga a dolog, nem a természetes ész elvei, hanem az állítás szerzőjének tekintélye és személyéről alkotott jó véleményünk alapján fogadunk el igaznak, hitünk tárgya az állítás szerzője, illetve az a személy, akiben hiszünk és bízunk, akinek szavát elfogadjuk, s az a megbecsülés, amelyről hitünkkel tanúságot teszünk, csak neki szól.”⁵

Hobbes kiindulópontját támasztja alá az az etimológiai és összehasonlító nyelvészeti összefüggés is, amely szerint az igazság és bizalom ugyanarra a szótőre vezethető vissza. A *true* és a *trust* ugyanabból a szóból származik, mint ahogyan a héber nyelvben ugyanaz a szó van a bizalomra és az igazságra. A görög Újszövetségben a *pistis* és a latin Vulgátában a *fides* egyformán jelent bizalmat, hitet és hűséget. Hobbes tehát ismeri és elismeri a bizalom lehetőségét, de annak figyelemreméltó módon semmilyen politikai jelentőséget nem tulajdonít.

„Az olyan megállapodás, ahol a felek egyike se teljesít azonnal, s amely ily módon csak kölcsönös bizalmon alapul, a pusztá természetes állapotban [...] bármely indokolt gyanú felmerülése esetén hatálytalanná válik. Ha azonban kettejük fölött olyan közhatalom áll, amelynek elegendő joga és ereje van arra, hogy teljesítésre kényszerítse őket, a megállapodás hatályos.”⁶

Úgy tűnik, hogy Hobbes az emberi értelmet és erkölcsöt alapvetően alkalmasnak tartja a bizalom megteremtésére, de ezek a politika területén nem érvényesülnek, mivel az emberi kapcsolatokat nem a kölcsönös bizalom határozza meg, hanem a bizalmatlanság, amely a versengés és dicsvágy mellett a viszálykodás legfőbb oka.

„[...] ennek a kölcsönös bizalmatlanságnak a következménye, hogy mindenki számára önnön biztonságának legésszerűbb záloga a megelőzés, vagyis az a törekvés, hogy erővel vagy csellel mindenkit leigázzon, akit csak tud, míg aztán már nem lát maga körül olyan nagy hatalmat, amely fenyegethetné. És ezzel nem is lépi túl azt a határt, amelyet az önfenntartás megkövetel, s ezért ez általában megengedett dolog. [...] Ebből világosan következik, hogy ameddig nincs közhatalom, amely mindenkit kordában tart, addig az emberek olyan állapotban élnek, amit háborúnak nevezünk, ez pedig mindenki háborúja mindenki ellen.”⁷

Vajon miért törvényszerű ez az állapot? Mi hozza létre azokat az ösztönöket és érzelmeket, amelyek akadályozzák, bár nem teszik lehetetlenné az értelem működését az emberi viszonyok között? Hobbes szerint a természeti állapotban az önfenntartás a hatalom állandó növelését feltételezi, mert az

⁵ Thomas Hobbes: *Leviatán* 118.

⁶ Thomas Hobbes: *Leviatán* 177.

⁷ Thomas Hobbes: *Leviatán* 167-168.

emberek egymást veszélyeztetik. A természeti törvények, amelyek lehetővé tennék a bizalmon alapuló együttélést, ellentmondanak az ember természetes ösztöneinek.

„Ebből a mindenkinek mindenki ellen folytatott háborújából következik az is, hogy semmi se lehet igazságtalan. A háborúban az erőszak és a csalárdság sarkalatos erények. Az igazságosság meg az igazságtalanság nem tartozik se a testi, se a szellemi erények közé. [...] nincs se tulajdon, se uralom [...] minden ember csak azt mondhatja magáénak, amit meg tud szerezni, és csak addig, amíg birtokában képes tartani. Ennyit az áldatlan állapotról, amelybe a pusztta természet helyez minket - igaz, azt a részben érzelmeinken, részben értelmünkön alapuló lehetőséget is nyújtja nekünk, hogy kikerüljünk belőle.”⁸

Nyilvánvaló, hogy Hobbes alaptapasztalata az angol polgárháború volt, és annak nyomán az a körülmény, hogy azt senki sem korlátozta, hatásait semmi sem ellensúlyozta, így abban a bizalom nem érvényesülhetett. Hobbes ebben az elképzelésben egyáltalán nem hagy helyet a bizalomnak, mert a béke feltétele nem ez, hanem a szuverén és annak kizárólagos joga az erőszak gyakorlására. Két dolgot azonban Hobbes nem említ, amelyek az egész koncepció szempontjából döntő jelentőséggel bírnak. Vajon hogyan alakulhat ki a természeti állapot alapvető bizalmatlanságából egy olyan rend, amely – legalábbis a szerződéskötés erejéig – nem nélkülözheti a bizalmat? Vajon a szerződésben a jogok átruházása a szuverénre nem feltételezi-e eleve valamilyen bizalom meglétét? A horizontális bizalomnak feltétlenül meg kell előznie a vertikális bizalmat, hiszen bizalomra van szükség ahhoz, hogy mindenki belemenjen a szerződésbe, amely még nem számol a szuverénnel, aki a bizalom megsértését szankcionálja.⁹ Hobbes modelljében valakinek feltétlenül meg kell tennie az első bizalmon alapuló lépést, hogy a szerződés megszületessen, hiszen a félelem és a harc nem eredményeznek szerződést. De Hobbes nem csak ennek a kérdésnek a megválaszolásával marad adós, hanem a szuverén és az alattvalók viszonyának tisztázásával is, mivel szerinte a szuverén mindaddig feltétlen engedelmséget követelhet, amíg gondoskodik alattvalói biztonságáról. Mivel azonban a szuverén testesíti meg az alattvalók akaratát, így semmiféle aszimmetria nem alakulhat ki közöttük, így nem csak a szuverén ellenőrzése válik feleslegessé, hanem az alattvalók bizalma is. Ennek az uralomnak a létrejöttéhez és ellenőrzéséhez látszólag nincs szükség bizalomra, és Hobbes nem is ad teret a bizalom képződésének, mert ahhoz szabadságra van szükség, amit csak a magánélet szférájában képes elképzelni.

⁸ Thomas Hobbes: *Leviatán* 170.

⁹ Hartmann, Martin: *Aussichten auf Vorteile? Grenzen rationaler Vertrauensmodelle in der Politikanalyse*. In: Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft 2002. 4. 379-395.

Locke szerint az emberek a természeti állapotban szerződés nélkül is élhetnek zavartalan életet. „A természeti állapotot a természeti törvény szabályozza, amely mindenkit kötelez; és az ész – amely maga ez a törvény – mindenkit, aki csak hozzá fordul, megtanít arra, hogy mivel az emberek valamennyien egyenlők és függetlenek, senki sem károsíthat meg egy másik embert életében, egészségében, szabadságában vagy javaiban.”¹⁰ Locke ezt a későbbiekben azzal egészíti ki, hogy a természeti állapot biztosítja ugyan a szabad életet, de „minthogy ugyanis mindenki király, akárcsak ő maga, mindenki egyenrangú, és a többség nem tartja szigorúan tiszteletben a méltányosságot és az igazságosságot, ebben az állapotban nagyon bizonytalan a tulajdon élvezete. Ezért az ember hajlandó arra, hogy megváltja magát az állapottól, amelyben ő maga szabad ugyan, de tele van félelmekkel, és állandóan veszélyeknek van kitéve; és ezért nem bolondság az, ha hajlandó társulásra lépni másokkal, akik már egyesültek vagy egyesülni szándékoznak azért, hogy kölcsönösen *megvédjék* életüket, szabadságukat és vagyonukat, amit közös elnevezéssel *tulajdonnak* neveznek”.

Locke úgy véli, hogy az emberek nem eleve romlottak, és a társadalmi szerződés számukra csak még több garanciát nyújt a zavartalan életre, ez pedig megéri a szerződés kockázatát, hogy polgári állapotot teremtve képviselőket válasszanak és megbízzák őket érdekeik képviselésével. A szerződés tehát olyan teremtmények közötti viszony, akik jól felfogott és közvetlen érdekeik alapján képesek a bizalomra, jóllehet magáról a bizalmi viszony kialakulásának aktusáról, és annak hétköznapi érvényesüléséről Locke nem árul el sokat.

„Habár a jól berendezett államban – amely saját alapján áll, és saját természetének megfelelően működik, vagyis a közösség védelméért tesz mindent – csak egy legfőbb hatalom lehet, a törvényhozó, amelynek az összes többi alá van és alá kell, hogy legyen rendelve, mindazonáltal a törvényhozó hatalom csupán bizalmon alapuló hatalom, amelynek bizonyos célokat kell követnie, s ezért az emberek kezében még mindig megmarad az a legfőbb hatalom, hogy elmozdítsák vagy megváltoztassák a törvényhozó szervet, ha úgy találják, hogy a törvényhozó szerv a beléje vetett bizalommal ellentétesen cselekszik. Mert minden hatalmat, amelyet abban bízva adnak át, hogy általa elérnek valamilyen célt, korlátoz ez a cél; ha tehát nyilvánvalóan elhanyagolja a célt vagy szembefordulnak vele, akkor a hatalom birtokosai elveszítették a bizalmat, a hatalom pedig visszaszáll azokra, akik előzőleg a törvényhozó szerv-

¹⁰ John Locke: *Értekezés a polgári kormányzatról*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1986. 42. Ford. Endreffy Zoltán

nek adták, és ezek újból átruházhatják olyanokra, akiket biztonságuk megóvása szempontjából a legalkalmasabbnak tartanak.”¹¹

Ennek a szerződésnek az a lényege, hogy a bizalom ugyan mindig tartalmaz kockázatot a rossz emberek miatt, de ezt a hatalom kontrollja ellen-súlyozza. Locke számára a legfontosabb probléma nem annyira a politikai uralom megteremtése, hanem az azzal való visszaélés és a bizalmi viszonyok megsértése volt. Ezért keresett olyan intézményes garanciákat, amelyek a visszaélések, illetve a saját érdekek és javak gyarapítása ellen irányulnak. Ennek következménye a bizalomvesztés, amiből szükségszerűen hatalomvesztés következik. Az ellenőrzésre azért van szükség, mert a bizalom alapja nem a tudáson nyugvó biztonság, hanem mindig magában hordja a veszélyt, hogy bizalmunk alaptalan vagy méltatlan volt. A bizalom megvonása a természetes állapotba való visszatérést jelenti, amelyből egy újabb szerződés vezet a polgári állapotba. Éppen ezért a hatalommal szembeni lázadás vagy a forradalom nem a rombolás, hanem a helyreállítás aktusa, amelynek révén újra létrejön a bizalom. Locke azt állítja, hogy bizalom nélkül nem létezhetnek a politikai intézmények, de ezt meglehetősen bizonytalan alapokra helyezi és homályban hagyja, miután vallásos meggyőződésekhez és az emberi értelem megbízhatóságához köti.¹²

A FÖDERALISTA

„Minden politikai alkotmánynak az – vagy az kellene, hogy legyen – az elsődleges célja, hogy vezetőkként olyan embereket állítson csatasorba, akik a legbölcsebbek felismerni és a legerényesebbek szorgalmazni a társadalom közös javát; ezután pedig az, hogy megtegye a legeredményesebb óvintézkedéseket annak érdekében, hogy ez az eredményesség kitartson a közhivatalviselés egész ideje alatt.”¹³

James Madison úgy vélte, hogy a választás tulajdonképpen nem más, mint egy bizalmi aktus, amely arra szolgál, hogy a legbölcsebb és legerényesebb, ezért leginkább bizalomra méltó polgárt bizzák meg a képviseléssel. Ennek megválasztása azonban önmagában semmilyen garanciát nem nyújt a zsarnokság ellen, ezért szükség van a cselekvés normatív keretére, amely nem más, mint az alkotmány. Ha alaposabban megvizsgáljuk a kiindulópontokat

¹¹ John Locke: *Értekezés a polgári kormányzatról* 145.

¹² John Dunn: *Locke*. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest 1992. 69-72. Ford. Pálosfalvi Tamás

¹³ James Madison (57.) In. Alexander Hamilton – James Madison – John Jay: *A föderalista. Értekezések az amerikai alkotmányról*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1998. 415

és szándékokat, akkor jól látszik, hogy ezeket inkább a bizalmatlanság határozza meg, mint a bizalom. Nem a bizalom intézményesül, hanem a bizalmatlanság, ennek megfelelően abból indulnak ki, hogy az intézmények ellenőrző és egymást korlátozó képessége elegendő ahhoz, hogy bizalmat keltsen.

„[...] a képviselőház úgy van megalkotva, hogy minduntalan emlékeztesse tagjait a néptől való függésükre. Még mielőtt a hatalom gyakorlása elfeledtetné velük, hogy minek köszönhetik felemelkedésüket, kénytelenek arra a pillanatra gondolni, amikor hatalmuk megszűnik, amikor megítélik ott végzett tevékenységüket, amikor le kell szállniuk a magaslatról, ahová följuttatták őket, és ahonnan örökre távozniuk kell, kivéve, ha a beléjük helyezett bizalomnak oly híven feleltek meg, hogy kiérdemelték képviselői megbízatásuk megújítását.”¹⁴

Ez a szemlélet túlmutat a hatalommegosztás elvén, mert inkább annak alapjaira és feltételeire kérdez rá. Locke még úgy gondolta, hogy a bizalom eljárásának következménye a kormányzat leváltása kell, hogy legyen, Madison azonban úgy vélte, hogy olyan rendszert kell teremteni, amellyel ezt meg is lehet előzni. Ennek garanciája a rendszeres választás, amelynek célja az ellenőrzés és a bizalom újraképzése volt. Madison számos okot sorol fel, hogy egy képviselő miért lehet méltó a bizalomra, de végső soron egyik sem jelent teljes garanciát a zsarnoksággal szemben, így marad a bizalom, amely a politika átláthatatlanságát és bizonytalanságát képes ugyan mérsékelni, és így a szabadságon alapuló politikai együttélést lehetővé tenni, de soha sem nyújthat teljes bizonyosságot.

¹⁴ James Madison (57.) 417.

A BIZALOM POLITIKAI-GAZDASÁGTANA: MIÉRT SZÓKIK ELŐLÜNK A BIZALOM?

LOSONCZ ALPÁR

A bizalom révén elébe megyünk a bizonytalan, kontingenciák által meghatározott jövőnek: tartalma abban nyilatkozik meg, hogy várakozásaink alakulnak ki adott személyek jövőben kibomló cselekedeteivel és magatartásával kapcsolatban. Bizalmat szavazni valakinek annyit jelent, hogy bizonyos okok folytán „kinyúlunk” a jövőbe, és előlegezzük, hogy az általunk megcímzett személy magatartása meghatározott, nekünk kedvező módon fog formát nyerni. A jövőre így nem borul a sötétség fátyla: ítéletünkre támaszkodunk, amely alapján megpróbálunk tájékozódni a világban, és megkíséreljük kivetíteni önmagunkat a mások által befolyásolt világban.

Amennyiben bizalommal élünk valaki/valami iránt, úgy szükségszerűen kiválasztjuk valami módon a sokaságból, lett légyen a bizalmat élvező alany személy, vagy éppenséggel intézmény. Ehelyütt megannyi diszciplína képviselője jelezni fogja, hogy a bizalom nem vak, hanem embertársaink vagy egyáltalán a bennünket körülvevő feltételek és teljesítmények időben kialakuló ismeretén és megtapasztalásán alapul. Elvégre, önértelmezésünket, neveltetésünket determinálják a narrációkkal alátámasztott figyelmeztetések: nem szabad bízni meg gondolatlanul senkiben sem, nem szabad kiszolgáltatni magunkat mások kénye-kedvének, mérlegre kell állítani tapasztalatainkat, valamint észérveink tömkelegét, mielőtt bizalmat gyakorolnánk. Nem ezt üzeni számunkra például a demokrácia ismert elméletének *pedagógiai* képlete is: állandóan ellenőrizni kell a választott képviselőket, hiszen aki hatalommal bír eleve korrumpálható?

JÓ LENNE HA LÉTEZNE BIZALOM: AZ „OBJEKTÍV REALITÁSTÓL”
AZ ULTRAEGÓIG

Tanúi vagyunk a bizalomra utaló tanulmányok, írások, beállítottágok exponenciális szaporodásának. A játékelmélet például arról beszél, hogy az idő múlásával meg lehet ismételni a játékok alapján modellált viszonylatokat, és ennek során bizalom kerekedhet ki a begyakorlott interakciókban. Az idő, mint az ismételt interakciók közege, lehetővé teszi a bizalom megszilárdulását. Megfigyelhető, valójában, hogy szinte minden tudományág szerét ejti annak, hogy szót ejtsen a bizalom fontosságáról. Hovatovább, a filozófia, és

hát különösképpen az etika is fontosnak érzi, hogy különös jelentőséggel ruházza fel a bizalom jelentéseit, és benne megpillantsa az erkölcsiség és az ésszerűség összefonódását.¹ Sőt, mi több, aki hátrafelé néz, és a filozófiatörténetben keresi a kiindulópontokat, gyorsan rátalálhat Hegelre, különösképpen a *A jogfilozófia alapvonala*ira, méghozzá azon érvelésre, ahol a szerző a politikai érzületről, az államban valóságosan létező ésszerűségről értekezik, és ezen racionalitást kiegyenlíti a *bizalommal*, amelyet „művelt belátásnak” nevez.² Hogy Hegel különös jelentőséget tulajdonít a bizalomnak jogfilozófiája szempontjából, azt itt aligha kell bizonyítani, annál is inkább mert később még vissza kell térnünk a német filozófus okfejtéseire.

Amennyiben tovább keresgélünk, úgy szembeszökőnek bizonyul, hogy a konzervatívok különös fontosságot tulajdonítanak a bizalomnak: úgy gondolják, hogy bizalom nélkül a társadalom aligha állhat fenn, azaz, kohéziós jellegzetességeket társítanak a bizalomhoz. Ezen meggyőződésnek megfelelően a bizalmat a hagyománnyal hozzák összefüggésbe, és azt fontolgatják, hogy az előtálalt, a történelmileg adott mindig megelőzi az emberhez köthető kezdeményezést, az embert, mint aktív teremtményt: álságos, ennél fogva, az adattal szemben túlhajtott bizalmatlanság, amely amúgy is a modern ember fennhéjázását takarja. Azt sugallják a konzervatívok, hogy bízzuk rá magunkat a hagyomány folyamatára, hiszen az már egyébként is a kipróbált tartalomokon alapul, amely nem kényszerül igazolásra. A hagyomány helytáll bizonyos történetekért, emberekért, vagyis túl van a legitimáció processzusain.

Lehet-e a bizalom irracionális, ellentmondhat-e a racionalitás kritériumainak? A konzervatív gondolkodás megemlítése figyelmeztet bennünket ugyanis arra, hogy a bizalomhoz fűződő viszonyulást nem lehet feloldani a racionális deliberáció folyamataiban. Konvenciók, egymást erősítő tapasztalati rétegek, konformisztikusan formálódó elfogadási aktusok halmozódnak, *amelyek nem követik a deliberáció mintáit*: így a pénz antropológiájával és genezisével foglalkozó szerzők erőteljesen kiemelik azokat a kollektív, egymást erősítő affektusokat, amelyek nélkül az adott pénzformába vetett bizalom nem jön létre. Itt lehetne szóba hozni Georg Simmel megállapítását, miszerint itt *gyenge* induktív tudással kell számolnunk.³ (Sőt, mi több, Simmel eszmefutattásaiban egyenesen a vallással rokonítható hitről beszél.) A pénz fundamentuma épp azért roppant törékeny, és azért rendelődik alá felújuló válságoknak, mert a bizalom elemeiből készült. Ígéreten, és nem szubsztancián

¹ A. Baier: *Trust and Antitrust, Ethics*, 1986. 2. O. O'Neill: *A Question of Trust*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

² G. W. Hegel: *A jogfilozófia alapvonalai*, Budapest, 1971. 275.

³ Nem véletlen, hogy Simmel ezen gondolatait a pénzzel kapcsolatban fejtette ki, G. Simmel: *Philosophie des Geldes*, Frankfurt/M., 1989. 57.

alapul.⁴ Ráadásul, a pénz hitelességére vonatkozó bizalom az egymásra tekintő és egymást utánzó emberek praxisában, az *imitatio affectuum* gyakorlatában fogan: az „azért bízok a pénzben, és származékaiban mert te is bízol, mert ők is bíznak benne”-féle irányulás igencsak mérvadó, és aligha lehet figyelmen kívül hagyni, bármit is gondolunk René Girard mimézisre alapozó kiterjedt elméletéről.⁵ Amúgy is a kortárs világállapot krízis-alapú sodrása szempontjából olyannyira fontos finanszialisáció jelensége, azaz, a felduzzadt pénzügyi piacok üteme éppenséggel ezen mimetikusan felszínre kerülő *heteronóm* affektusok folyamányaként is értelmezhető,⁶ ami az egymást meggyőződéseit interaktív módon formáló, kölcsönös utánzás, „fertőzés” logikája felől érthető meg.

Nem szükséges tovább emlegetni a bizalommal kapcsolatos utalásrendszert, eleget mondtunk. Tünetértékű, hogy ekkora érdeklődés övezi a bizalmat. Ennek az erőfeszítésnek kapcsolatban kell állnia azokkal a társadalmi meghatározottságokkal, amelyek jellemzik a modern kapitalizmust. Az „ember embernek farkasa” hobbesi elvének megfelelően, bizonyos értelemben legalábbis, kételkednünk kellene a bizalom esélyeiben. Természetesen ez a közismert jelzés az egymásnak feszülő egoizmusok soha nem szűnő harcát jelzi. Ám hogyan beilleszteni a bizalom kérdéskörét a konkuráló egoizmusok világába?

Jon Elster híres meghatározása szerint vannak olyan állapotok amelyek melléktermékeként jönnek létre,⁷ azaz, intencionálisan hiábavalóan célozzuk meg őket, kisiklanak kezeink közül. Minél inkább törekszünk megvalósításukra, annál inkább *elérhetetlenné* válnak számunkra. Minden bizonnyal a bizalom is e szférába tartozik, ugyanis élhetünk olyan érvekkel, amelyek azt bizonyítják, hogy a bizalom nem a jól megformált szándékaink, hanem intencióink mellékterméke gyanánt jön létre, a tervezésen-kalkuláción túl.

⁴ G. Ingham: *The Nature of Money*, Oxford, 2004. 74. Egy régebbi gondolatmenet, K. Menger, On the Origin of Money, *Economic Journal*, 1892. 2. 238-255.

⁵ A. Orléan: Le tournant cognitif en économie, *Revue d'économie politique*, vol. 112. (5), septembre-octobre 2002. 717-738. Uő. L'économie des conventions: définitions et résultats, préface à *Analyse économique des conventions*, Paris, PUF, coll. Quadrige Manuels, 2004. 9-48., F. Lordon, A. Orléan, Genèse de l'État et genèse de la monnaie: le modèle de la potentia multitudinis », In. Y. Cifton et F. Lordon (dir.): *Spinoza et les Sciences sociales. De la puissance de la multitude à l'économie des affects*, Paris, Editions Amsterdam, coll. Cautel!, 2008. 127-170.

⁶ F. Lordon: *Capitalisme, Désir et Servitude. Marx et Spinoza*, Paris, La Fabrique Editions, 2010.

⁷ J. Elster: *Sour Grapes, Studies in the Subversion of Rationality*, Cambridge University Press, 1983.

Mindig fonákszerű, ha a bizalomra vonatkozó utalásokat különféle performatív aktusok keretei közé helyezzük: „bízol-e bennem?”, „bízhatok-e benned?”, „bizzál bennem!”.⁸ Aztán, mondanunk kell, hogy a kalkulatív bizalom: *önellentmondás* – ezt állítja egy Nobel-díjas közgazdász, aki ennek okán konfúzus fogalomnak minősíti a bizalmat (őt a közgazdaság, pontosabban a hatékonyság érdekli, így kell érteni állítását) és másokkal ellentétben, azt javasolja, hogy, amennyiben csak lehetséges, kerüljük használatát.⁹ Másokkal ellentétben, mondom, mert éppen a közgazdaságtan különféle alrészében, és a menedzsmenttel foglalkozó tudományokban teszik messzemenően tárggyá a bizalom kialakulásának a folyamatait.

Jó lenne, ha fennállna a bizalom, hiszen akkor csökkennének a tranzakciós költségek, kevesebbet kellene költeni mások ellenőrzésére, a költséggazdálkodás nettó eredményei javulhatnának. *Jó lenne*, ha a bizalom vezérelné gazdasági cselekedeteinket, mert akkor a végeredmény elfogadhatóbb lesz, költségvetésünket kevesebb költség terheli. Márpedig ehelyütt valóban mindig számítani kell arra, hogy a bizalom nem intrinszikusan értékes, hanem belekerül a cél és eszközviszonylat dialektikájába, valamint a kalkuláció láncának aspektusává alakul, azaz eszközszerűvé válik.¹⁰ És pontosan az említett tény, mármint a bizalommal kapcsolatos kitartó kortárs munkálkodás erősíti bennünk a kételyt: vajon nem azért foglalkoznak temérdek írásban a bizalommal mert egyre elérhetetlenebbnek bizonyul számu(n)kra?

Jellemző, hogy időről-időre megjelennek olyan művek, amelyeket egyfajta „machiavellista”, „őszinte” kitarulkozás jellemzi az önfenntartás sürgető stratégiai jellegű parancsainak jegyében. Viselkedj úgy, mint a patkányok, akkor fennmaradsz!¹¹ Ezeket az alkotásokat a közönség habzsolja, mert az „igazság”

⁸ „soha ne higgyél annak, aki azt mondja, hogy bizzál bennem!” R. C. Solomon, F. Flores: *Building Trust In Business, Politics, Relationships, and Life*, Oxford University Press, 2001.

⁹ O. Williamson: Calculativeness, Trust and Economic Organisations, *Journal of Law and Economics*, vol. XXXVI, 1993. 453-486.

¹⁰ Ha tovább kívánjuk bonyolítani a szituációt, akkor kérdőjelet társíthatunk a bizalom az instrumentális felfogásához. Nem bizonyos ugyanis, hogy a növekvő bizalom előremozdítja a gazdasági növekedést, amelyet még mindig a fétis képzete kísér. Hogy egyértelmű összefüggés lenne a bizalom indexének növekedése a jólét között, ezt nehéz érvényesíteni. Legalábbis rendelkezünk olyan adatokkal, amelyek megkérdőjelezzik a feltételezést, hogy a bizalom lineárisan gazdasági növekedést teremti. Voltaképpen ellenkező példákról tudunk: a növekedési ráta nagyobbak bizonyult olyan országokban, ahol kisebb volt a bizalmi index, F. Roth, Does Too Much Trust Hamper Economic Growth, *Kyklos*, 2009. 62. 1. 103-128. Mit jelent ez? Mindig fennáll valamilyen akadály a bizalom instrumentalizálásával szemben.

¹¹ Pl. J. Schrijvers: *The Way of the Rat: A Survival Guide to Office Politics*, London, 2004., C. Jones, M. Parker, R. ten Bos: *For Business Ethics*, Routledge, 2005. (a

kimondásának tartja őket, viszont az etika szakértői kárhoztatják őket, mert a cinizmus szellemét terjesztik, amely rontja a bizalom esélyeit. Csakhogy, vajon nem a bizalom korszakmeghatározó válságát jelzi a körülötte kialakult buzgóság? Nem-e a bizalommal is az történik, amit Elster előrejelzett: minél inkább megkíséreljük intencionálisan megteremteni, annál inkább elszökik előlünk? A bizalom körüli sürgölődés vajon nem a bizalomra irányuló *kétségbeesett* igényeket testesíti meg? Vajon nem azt a tényállapotot tapasztaljuk, hogy szeretnénk ugyan bízni, ám a világ sora, a ránk háruló determinációk megakadályoznak bennünket ebben? Nyilván finomíthatjuk persze a hobbesi diktumot, amely az eszközszerű racionalitást juttatja érvényre, és bevezethetjük a cél és az eszközviszonylatok felett diszponáló stratégiai racionalitást, amely a szubjektivitásokra gyakorol hatást (vezérlés): ám ezzel aligha szabadultunk meg a problémától.

Merthogy felmerül a kérdés, hogy amennyiben a bizalomért nem kezeskedik az igazság, akkor mi jelentheti vajon a bizalom alapját? Amikor Hegel a politikai érzületről beszélt akkor hozzátette, hogy csak az „igazságon alapuló bizonyosság” révén válik lehetségessé. Mert a „szubjektív bizonyosság”, a „szubjektív képzetekből” fakadó bizonyosság *vélekedés* csupán. Ennél érthetőbben már nem is mondhatta volna Hegel, hogy a bizalom kérdését nem lehet az igazság kérdésétől függetlenül firtatni, és át kell szűrni az igazság/vélekedés szűrőjén. Hiszen, az igazság kérdése nélkül, a bizalom problémája nélkülözi „igazi alapját”, mármint, az „objektív realitást”. Ha leemeljük az igazságot a bizalomról (noha ezt nem Hegel mondja), akkor marad a „vélekedés”, a „szubjektív képzetforgács”, amelyek ugyanakkor elindíthatóak az áruforgalomban. A vélekedés ugyanis az áru álláspontjáról hangzik el. Azt a tényt pedig aligha kell bizonyítani, hogy az igazság, mint „objektív realitás” rangját már régen megtépázták (az amit „posztmodernnek” szokás nevezni nem egyéb, mint válaszkísérlet az ezzel kapcsolatos válságra: akár úgy is olvashatnánk, mint *egyfajta gyötrődő replikát a bizalom válságára*), hogy aki ma az igazságra, mint a „művelt belátás” alapjára hivatkozik, egykönnyen gyanúsíthatásoknak teszi ki magát. Ám mi pótolhatná a bizalom kötőszövetének tartott igazságot? Egyáltalán milyen értelmet kölcsönözhetünk a bizalomnak, amennyiben megrendült az „objektív realitás” talapzata? Melyek azon „szubjektív képzetek” amelyek alapot nyújthatnak a bizalomnak, *vagy a bizalom helyette-*

patkány kedvencé állatként jelenik meg különböző filozófus számára). A szerzők úgy gondolják, hogy a bizalommal kapcsolatos foglalatosságot abból fakad, hogy obszesszív módon kapcsolódunk az *árulás* fogalmához, hogy újfent vissza-visszatérünk az áruláshoz, mint magyarázó tényezőhöz. Az árulás motívumához való ismételt és szertartásos vonzódás mögött azonban én inkább a bűnbakkeresés, a kívültre-helyezés mechanizmusát sejttem.

sítőjének? Csak így érthetjük a retorikai kérdést: bízhatunk-e mindezek után a bizalomban?¹²

Rövidlátóak vagyunk, iszonytató komplexitás vesz körül bennünket, amelyet nem tudunk „kognitív módon feltérképezni”, ám mégiscsak tájékozódhatunk a világban, amennyiben a bizalommal vértesszük fel magunkat, mint-hogy ezáltal valamifajta támpontokra teszünk szert. A kapitalizmus működéséhez tehát mindenképpen elengedhetetlen a bizalom, egyenesen azt mondhatjuk, hogy nélküle megroppan a fenntartó talapzat. Nemcsak a vérkeringést biztosító pénz tekintetében tapasztalhatjuk e tény, hanem minden üzleti tranzakció esetében is. Ám nem a kapitalizmus a bizalom anyaföldje: *a bizalom nem a kapitalizmus keretein belül létrejövő diszpozíció*. Régi szerzők, mint Joseph A. Schumpeter, még tudtak erről: amikor az osztrák közgazdász a kapitalizmus csillogó oldalait vizsgálta és nietzschei-bakunyini teremítő pusztítás jelenségét helyezte középpontba, akkor nem feledkezett meg a kétése oldalakról sem. Sötét jóslata, amely a kapitalizmus elkerülhetetlen bukására vonatkozott, ebből a felismerésből származott: a kapitalizmus nem rendelkezik erkölcsi alapokkal, túl van az erkölcsi horizontokon, *ezért kénytelen kölcsönkérni*, önmagán túlra nézni, megteremteni saját externalitását. (nyilván idézhetnék más utalásokat is, mondjuk a morális ökonómia¹³ premodern gyakorlatát, amely ismételtlen forrást képez a különféle antropológusok számára) Így lesz a bizalom a kapitalizmus *Másikja*, amely nélkül viszont nem funkcionál a gépezet: ez viszont azt jelenti, hogy a kapitalizmust nem szabad önmagára hagyni, hiszen inherensen bennrejenek az önpusztító, önfelőrli tendenciák.

A kapitalizmusnak *támaszokra* van szüksége,¹⁴ hiszen a külső megtámogatás, mankó nélkül felemészti saját eredményeit és teljesítményeit: a szerződésben foglalt ígéretét betartó alany már előzetesen megformált lény, akiben már eleve ott vannak a bizalom darabkái a kapitalizmus jelképes rendjében. Szubjektivitása már kialakított mielőtt a csereügyletek terepére lépne, és mi-

¹² B. Sievers: Fool'd with hope, men favour the deceit, or, can we trust in trust? In: R. Westwood and S. Clegg (eds.): *Debating Organization: Point-Counterpoint in Organization Studies*, Oxford, Blackwell, 2003. Ez a gondolat autoreferenciális, mégha megkérdőjelezi is a bizalmat, azt sugallja, hogy a bizalmon túl is a bizalom találatik.

¹³ E. P. Thompson: *Customs in Common*, New York, New Press, 1971. Uő, *The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century*, *Past and Present*, 1971. 50. 76-136.

¹⁴ W. Streeck úgy véli, hogy ez volt a szocialista gondolkodás történelmi szerepe: gátat emelve az általános áruvá válás előtt megakadályozta a kapitalizmust abban, hogy felőrölje a bizalmat, altruizmust, a családi és közösségi szolidaritást, W. Streeck: *How will Capitalism End*, *New Left Review*, 2014. 50.

előtt valóban gyakorolná a *pacta sum servanda* elvét. Így, bízni kell abban, hogy a privát érdekek hajszolásának, az önérdekkövetés mechanizmusainak, a „machiavellista” stratégiai racionalitásnak közös hozadékai vannak, abban, hogy a privát bűnök valaminő fejünk felett átnyúló mechanizmusok révén közérdekekké válnak. Meg kell tanulni bízni abban, hogy a kapitalizmus rendjének véletlenjei a javunkra fordíthatók.

Mindez erősítheti a konzervatívok meggyőződését, miszerint a premodernitásból adódó, előtalált adottságok kiiktathatatlan horizontot jelentenek a kapitalizmus vonatkozásában. Amennyiben válság terhel bennünket, az elválaszthatatlan a bizalom válságától, mert végtelenen legyengült a kötőanyag.¹⁵ A bizalom válságának elmélyülése a rendszer egészét fenyegeti, mindenütt ott van a félelem a bizalmi indexek zuhanásától, amely elképesztő pusztítást hozhat létre.¹⁶ Alain Peyrefitte jellegzetes módon történetfilozófiai jelentéseket tulajdonít a bizalom dinamikájának: az önmagunkba vetett bizalom egybekeveredik a kölcsönös bizalommal, ami viszont maga után vonja a jövőbe vetett bizalom létesülését is. Pontosan ez jelentette a kánaáni pusztaság tántoríthatatlan átalakulásának fedezetét is, amely távoli időkig ért el.¹⁷ A pótolhatatlan bizalom építményében ott van a jövő felé fordulás, a cselekvés lehetősége.

Elvégre Schumpeter imént említett kiélezett aggodása a kapitalizmus sorsáért is vérbő konzervatív forrásokból táplálkozott. Csakhogy kérdés, hogy mit tudnak kezdeni a konzervatívok a bizalommal a meghatározó *vélekedések*, a *doxa* óceánjában? Mit ajánlanak abban az esetben, ha a kapitalizmus teremtmény destrukciója szétzilálja a hagyomány szövetét, ezzel módosítva a begyakorlott hagyományra támaszkodó bizalom esélyeit? Azt fogják szóba hozni (Senett, pl.), hogy a bizalom híján a befelé fordulásra összpontosító nárcisztikus magatartás, a fetisizált introspekció jut homloktérbe, amely mindent az ultraszubjektivitás felől tud értelmezni. Ez együtt jár az ego mértéktelen keresésével-felduzzasztásával, és persze az „objektív realitás” nedveinek további kiszárításával. Az ultraego önmaga hitelességét keresi, mindent a hitelesség mércéjével mér, így a valakihez/valamihez társított bizalmat is. Bizalmat csak „hiteles” emberek iránt tanúsíthat, az ego az a kvázi-szubszztancia, amelybe belekapaszkodhat.

¹⁵ P. Sapienza, L. Zingales: http://faculty.chicago-booth.edu/luigi.zingales/research/papers/trust_crisis.pdf

¹⁶ F. Roth: The Effect of the Financial Crisis on Systemic Trust, *INTERECONOMICS*, 2009. 44. 4. 203-208.

¹⁷ A. Peyrefitte: *Du 'Miracle' en économie: Leçons au Collège de France*, Paris, 1998. 230.

Hogy válság sújtja a bizalom megnyilatkozásait, azt hadd szemléltessük a következő példákon. Voltaképpen két összefüggő példát választok: ezek csupán egy fának különböző hajtásait jelentik. Először is, minden olyan szerző, aki javallja a bizalom erősítésének technikáit szembeütközik az ellenőrzés és a bizalom viszonylatának kérdéseivel. Mondtuk már: az ellenőrzés költségekkel jár, a költsönös bizalom megteremtése pedig költségcsökkentő mechanizmusnak bizonyul. Óvatos szerzők azonban figyelmeztetnek arra a tényre, hogy a bizalom erősödésének ténye még nem jelenti azt, hogy lemondhatunk az ellenőrzés folyamatairól, ez megengedhetetlen naivitás lenne. Ám e viszonylagosítás sem hoz bennünket közelebb korunk szerkezetéhez, amelyet a mindenre kiterjedő ellenőrzés jellemez. Ami bizony folytonosan horpasztja a bizalom homlokzatát. Voltaképpen a lehető legerőteljesebben. Például, az ellenőrzéssel egybetömörülő biztonság érvényre juttatása nem vadonatúj fejlemény, és korántsem előzmény nélküli a modernitás történetében.¹⁸ Mégis, a kortárs hipertrofikus és elektronikus technológiákkal aládúcolt biztonság-igény sajátos formákat teremt, és különös megközelítéseket igényel.¹⁹

Az ellenőrzés, mint *kormányzási* mechanizmus, kapcsolatban áll a fegyelmezés technikáival. Az állam, amely minden híreszteléssel ellentétben, nem szorul háttérbe (legfeljebb kiszervezi egyes funkcióit) valójában nem bízik a polgároknak: a kiterjedt ellenőrzés gyakorlata ebbe az irányba mutat. *A bizalomra vonatkozó harsogó retorika önellentmondó, az állam valójában intézményesíti a bizalmatlanságot.* Ezen ellenőrzés kivételes eleme a szám, és a számszerűsítés: a mennyiségi jellegű ellenőrzés mindent elér, és olyan területek kvantifikációját is lehetővé teszi, amelyek korábban ellenálltak az effajta mechanizmusoknak, mint a tudomány különféle megnyilvánulásai és teljesítményei, mintegy megvalósítva a tudás és a hatalom újfajta nexusait.

Ha a régi kérdésre, „van-e mérték a földön”, keressük a választ, akkor a számokat követő ellenőrzés lezárhatja a kérdésfelvetést: *az ellenőrzés ugyanis maga a mérték, a mérték mértéke.* Megannyi olyan (alkalomadtán konzervatív) leírással találkozunk amely kiterjedt lamentációt jelenít meg a fogyasztásközpontúsággal és az élvezetbe való belefulladás ellen, hovatovább, amennyire továbbvisszük e gondolatmenetet, úgy arra is gondolhatunk, hogy a féktelen konzumerizmus és hedonizmus aláássák a bizalom erődítményét is. Ám, ezen leírások figyelmen kívül hagyják, hogy milyen *lemondásokra* kényszerül a

¹⁸ M. Neocleous: *Critique of Security*, Edinburgh University Press, 2008. 56.

¹⁹ D. Bigo: Du panoptisme au Ban-optisme. Les micros logiques du contrôle dans la mondialisation, In: *Technologies de contrôle dans la mondialisation: enjeux politiques, éthiques et esthétiques*, P.-A. Chardel, and G. Rockhill (dirs.), Paris, Editions Kimé, 2009. 59-80.

kortárs egyén annak érdekében, hogy versenyben maradjon, és állandóan készenlétben tartsa magát amennyiben a piac figyelmeztető jelzéseket küld. Ellenőrizni kell az élvezet mozgásirányait, *nem lehet bízni az élvezet alanyában*: ha a néhai (XVIII. század), tulajdonalapúnak nevezett liberalizmus ideológiakusan abból indult ki, hogy a modern, és a végtelen vágyak által leírt alany (ön)tudatossággal karakterizálható, vagyis mindig ismeri önmagát, és felismeri saját érdekeit, ma az ideológiai kiindulópont az ellenkező oldalon található: *alá kell rendelni az élvezet praxisát az ellenőrzés Leviatánjának*.

Alain Badiou mondja egy helyütt, hogy „a szám ... azért lehet a mai idők féltése, mert ott ahol a valóság elbizonytalanodik, a vak szám telepszik meg”,²⁰ miközben a szám hatalma alatt lényegében a hegeli rossz végtelenséget érti. Még szóba hozza a számot a „meghatározatlan számszerűsítéseként”, és ezt szembeállítja Mallarmé *Kockadobásával*. (ráadásul a „vak” jelző is megannyi irányba vezethetne bennünket). Hogy Badiou Hegelt hozza szóba, ez összefüggésbe hozható a német filozófusnak a bizalommal kapcsolatos, feljebb rögzített, nézeteivel, valamint azon gondolataival amelyek bírálatot hangoztatnak a szubjektívalódásra alapozó bizalomfelfogásokkal szemben.

Valójában, amennyiben végiggondoljuk az eddig elmondottakat, úgy a *számszerűsítés a megingott, leépített objektív realitás helyett lép a színre, méghozzá a behálózó ellenőrzés céljából*. A szám teljhatalma mögött ugyanis az objektív realitásba vetett gyanúper kifejeződését kell látnunk. És van *vak* bizalom a számok mindenható erejében.²¹ A személytelen, formalizált számok ellensúlyozzák a bizonytalan emberek botlásait.

Ezenkívül: Charles Zarka, Hobbes filozófiájának jeles tolmácsa, aki egy kiváló tanulmányban firtatta az evaluáció, a (ki)mérés, a kvantumokba kapaszkodó átláthatóság mai kultuszát, helyes kifejezéssel a kortárs hatalmat „az előfeltételezett tudás”-féle kifejezéssel ragadta meg.²² Az ellenőrzést gyakorló hatalom önmagát ily tudáshordozónak tekinti.

A demokrácia „anyagával”, az önmaga életpályáit meghatározó emberrel szembeni bizalmatlanság igencsak régi: Jacques Rancière emlékezetes módon számolt be erről, abban a könyvében, amely a „demokrácia gyűlöletével” foglalkozott. Az individualizmus nem való mindnekinek, a demokrácia széttepte azokat a kötelékeket, amelyek egybetartanák azokat akiknek össze kellene fogniuk.²³ Amikor a jelenkori világállapotban feléled e bizalmatlanság,

²⁰ A. Badiou: *A század*, Budapest, 2010. 53.

²¹ Th. M. Porter: *Trust in Numbers*, Princeton University Press, 1995.

²² L'évaluation: un pouvoir suppose savoir, In. Y. Ch. Zarka: *La destitution des intellectuels*, Paris, 2010. 57-77.

²³ Jacques Rancière: *La haine de la démocratie*, Paris, 2008.

akkor valamilyen vulgárplatonista érveléssel a piac isteni logikáját hívják segítségül. Ne döntsönek a törékeny, fegyelemre nem hajlamos, tűnékeny élvezetekre kárhoztatott, akár önkényesnek nevezhető emberek, hanem a szigorú piac: szavazzon a vasszükségszerűséget érvényesítő és mindentudó piac az emberek helyett. Ezt a krédót ma igencsak erőteljesen megfogalmazzák.²⁴ És nem azt jelzi-e ezen fejlemény, hogy a piacot nem a szabadság zálogaként, vagy az élvezet eszkalációjaként hozzák szóba a mai ideológiai kivetítésekben, hanem az *ellenőrzés meta-mechanizmusaként*? Nem a hipertrofikussá duzzadó bizalmatlanság jelét látjuk-e itt viszont?

Az éremnek azonban van másik oldala is. Mert, a bizalomhiány problémáját ellenkező irányban is szemügyre vehetjük. Van ugyanis a bizalom (bizalmatlanság) mozgásának a polgárok felől kibontakozó iránya is.

Vegyük az agyonhasznált, és széleskörűen előírányzott anti-korrupciós (moralizáló) stratégiát, amely roppant meggyökerezett a jelenkori beszédmódokban, ám kizáróan leszűkítve, csupán az érvelésünk szempontjából hozzuk szóba. Az anti-korrupciós diskurzus, az áttekinthetőség, és áttetszőség normatív érvényesítésének eljárásai nem véletlenszerűen alakultak ki. Bennük visszatükröződik a köz- és privát szférára való hasadás strukturális logikája, amely a hatalmi viszonylatok történelmileg kialakult konfigurációját fejezi ki. Ha az állampolgárokkal kapcsolatos bizalmatlanságot feljebb bevontuk a kormányozhatóság (*gouvernementalité*) jelentéskörébe, úgy hasonlóan kell ezúttal is eljárunk: az anti-korrupciós diskurzusok ugyanis kategorizálnak, klasszifikálnak, elosztják a jelentéseket, lehetőségeket alapoznak meg. Hadd idézzünk itt Peter Bratsis lényeges írásából a mitologikus tisztaság kapcsán: „az antikorrupciós beállítottság népszerűsége abból ered, hogy feszültség van az között, amit igaznak tartunk, és amit szeretnénk, hogy igaz legyen ... tudjuk, hogy a modern politika és gazdaságtan az egyéni érdekösszeütközésekre vonatkozik ... A köz- és a privát szférára való felosztás azt a benyomást erősíti bennünk, hogy az elvont testként és a politikai közösség résztvevőjeként a közérdek és harmónia révén kapcsolódunk egymáshoz ... az antikorrupciós diskurzus ugyanakkor kiszorította a reális politikát: marad a tisztaság illúziója és a rend iránti vágy.”²⁵

²⁴ Például, *The Economist*, <https://twitter.com/TheEconomist/status/526810635670409217>.
Wall Street Journal, <http://online.wsj.com/articles/the-market-votes-on-brazil-1414450972>.

²⁵ V. ö. P. Bratsis remek tanulmányait, amelyek tovább gondolják a „tisztá” és a „piszkos” kategóriapárját a korrupció vonatkozásában, és kimutatják a korrupció jelentésének eltolódását a klasszikus periódushoz képest, valamint, hogyan konstruálódik a „normalitás” a patológikus esetek nem-semleges konstrukciója segítségével. Ha át akarjuk tekinteni mindazokat a problémákat, amelyek ezzel kapcsolatban jelentkeznek, akkor e tanulmányokhoz kell fordulnunk: *The Construction of Corruption*, or

Vajon ez a tény azt jelenti, hogy a közérdek illúzió, fátagmorgána, és a közszférában mindenki a személyes érdekeit űzi? Nem éppen ezt a benyomást erősítik a „későkapitalizmus” polgárában? Az idézet kétségkívül egy kritikai diagnózist jelenít meg. Ráadásul, még az a tény is bonyolítja a kérdéskört, hogy a tobzódó és uralkodó antikorrupciós diskurzus egy aszimmetriát juttat előtérbe: ostromozza a béklyózó korrupciót, ám többnyire a közsféra szereplőit célozza meg. Vannak olyan tanulmányok is amelyek kategorikusan kizárják a privát szférát a korrupció dinamikájából: mintha a „privát szféra” többé-kevésbé érintetlen lenne a korrupció hullámhegyeitől.²⁶ Ezt a vonatkozást a közép-kelet európaiak is jól ismerik, hiszen a közsféra ostromozása sokszor bevezetés gyanánt szolgál a különféle megszorításokhoz.

És összegezzünk: amennyiben a kortárs egyént azzal az üzenetekkel adresszálják, miszerint a közsféra már eredendően a korrupció melegágya, úgy miért bízna ugyanezen egyén a közsféra szereplőiben? Miért ébredne bizalom a közsféra résztvevői iránt ha már az egyént prefabrikálták a közsférákban bonyolódó korrupció ideologikus képzeteivel?

BIZALOM ÉS AMBIVALENCIA, DE CSAK A TÁRSADALMI FELTÉTELEK ALAPJÁN

Bizalom a bizalomban? Zygmunt Bauman egy helyütt²⁷ azt bizonyítja, hogy a bennünket meghatározó ambivalencia szükségszerűen eléri a bizalmat is. Egyfelől ott van a másra irányuló eredendő bizalom, másfelől ott van a *homo homini lupus* meggyőződése. Løgstrup Chestov ellen. De mindkettő egyszerre érvényes: innen az ambivalencia. A bizalom, a várakozásokkal ellentétben, olyan életvitelt igényel, amely számol a szorongással. A bizalom nem iktatja ki a szorongást.

A leírás valóban érvényes, ám történelemfeletti szintre transzponálja az ambivalenciát. Hiányzik a mélységdeskripció, amely a társadalmi meghatározottságok felé terel bennünket. Márpedig a bizalom ellentmondásosságát nem lehetséges ezen meghatározottságok nélkül megérteni.

Rules of Separation and Illusions of Purity, in *Bourgeois Societies, Social Text*, 2003. 77. 21. 4. 29., Uő., Political Corruption in the Age of Transnational Capitalism From the Relative Autonomy of the State to the White Man's Burden, *Historical Materialism*, 2014. 22. 1. 105-128. Még haszonnal forgatható, P. Larmour, N. Wolanin: Introduction, In. *Corruption and Anticorruption*, ed. by Peter Larmour, N. Wolanin, Canberra, Asia Pacific Press, 2001.

²⁶ G. M. Hodgson, Sh. Jiang: The Economics of Corruption and the Corruption of Economics: An Institutional Perspective, *Journal of Economic Issues*, 2007. 4.

²⁷ Z. Bauman: *Postmodern Ethics*, Cambridge, MA, 1993.

A JOGI FIKCIÓK IRÁNTI BIZALOM HAGYOMÁNYA ÉS HANYATLÁSA A MAGYAR ESZMETÖRTÉNETBEN*

MESTER BÉLA**

A magyar politikai eszmetörténetben igen régóta szinte közhellyé, és immár a magyar politikai közösség önképének részévé vált a különösen a dualizmus és az interbellum idején elterjedt, a maguk korában evidenciának számító közjogi fikciók pusztán formális voltának, ürességének az előtérbe állítása. Az ugyanazon uralkodó természetes személyében és testében egyszerre jelen lévő császári és királyi lények pontos megkülönböztetése, a főváros középpontjában elhelyezett *lakatlan* királyi rezidencia vagy később a király nélküli királyság sokat emlegetett, más országok lakóinak egyre nehezebben elmagyarázható jelensége, és mindezeknek a korabeli politikai élet és a politikai nemzet identitásának a középpontjába helyezése valóban szemet szűrő, bírálatra és magyarázatra egyaránt méltó sajátosságok. A bírálatokból azonban, függetlenül a kritikákat megfogalmazók egymástól eltérő, gyakran homlokegyenest ellenkező világlátásától, két közös, többnyire szándékolatlan szemléleti vonás bontakozik ki, amelyeket azután már az említett korok konkrét történelmi körülményeitől függetlenül visznek át ritkábban a múltba, gyakrabban a jelenre, mindkét esetben a társadalmi cselekvés és a politikai közösség működésére vonatkozó általános szabályok megfogalmazásának az igényével.

A két, egymással összefüggő szemléleti vonás egyike a történelem kisebb és nagyobb cselekvő alanyainak megítélésére vonatkozik. A bírálatok szerint az említett közjogi fikciók keretei között való gondolkodáson alapuló döntéshozatal egyfajta *naivitáson*, az említett fikciók iránti, később alaptalannak bizonyuló *bizalmon* alapult, amelynek megalapozatlanságát azonban a korabeli információk alapján is be lehetett volna látni; így a történelmi kudarcok oka végső soron a fiktív konstrukciókban való indokolatlan *bizalom*, egyfajta *valóságidegenség*. Az ebből a bírálati sémából kirajzolódó, a szükségszerűen sikertelen történelmi döntéseket leíró értelmezés nem csupán a politikai közösség hatalmat birtokló vezetőinek a felelősségét érinti, hanem a mindenkori vesztesek, áldozatok tetteinek megítélését is. Minden esetben végiggondolat-

* Írásom az OTKA támogatásával, *A magyar filozófiatörténet narratívái (1792–1947)* című kutatás keretében készült (K 104643).

** MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont, Filozófiai Intézet; e-mail: mester.bela@btk.mta.hu.

lanul, gyakran azonban egészen méltatlan módon azt vetik a szemükre, hogy a vesztés oldalra kerülésüknek, illetve áldozati szerepüknek egyik oka éppen a jogi formák tisztelete, amelyet egészen a jogi fikciók iránti érzék kifejtésének az irányába, az irántuk érzett indokolatlan *bizalom* hagyományának megalapozásává és továbbadásává fejlesztenek.

Itt már átbillen az érvelés a legkirívóbb magyar közjogi fikcióknak alapvető jelentőséget tulajdonító államférfiak tetteinek a megítélésétől általában *minden* formális, jogi kategóriákban kifejeződő közéleti gondolkodás elmarasztalása, mint olyan felé, amely az üres *forma* mögött nem képes meglátni a valahol rejtőző nem formális *lényeg*et. A társadalmi változásoknak, a történelemnek e feltételezett rejtőzködő lényege igen különböző lehet az osztályharctól vagy éppen a fajok harcától kezdve a fajelmélettől és osztályszempontoktól mentes gazdaságtörténeti leíráson keresztül a társadalomfejlődés szociológiai leírásáig, mely összpontosulhat a népesedésre és az egészségügyi viszonyokra, a tárgyi kultúrában is megjelenő civilizálódásra, divatos szóval polgárosodásra, vagy a nemzeti kultúraépítés kibontakozására. Ezeknek a társadalom és a történelem lényegére vonatkozó, igen eltérő, voltaképpen az egész huszadik század eszmetörténetét felölelő megfogalmazásoknak egyetlen közös pontját lehet kitapintani: mindegyikük szemben áll valamiképpen a 19. század magyar politikai gondolkodásának dominánsan jogi, és ennek következtében erősen formalizált nyelvezetével. Ezzel a formával *szemben* igyekeznek tehát megragadni a társadalomnak valamiféle lényegét, és ennek átlátását kívánják meg az egykori politika, így a mai történelem, áttételesen, a történelmi példákon keresztül a mai közélet szereplőitől. Mind a történelemben csetlő-botló átlagszereplőnek, mind a politikai közösség sorsát meghatározó államférfinak éppen a jogilag formulázott, a napi közéletben domináns szemléleten keresztül látva, azt elvetve, meghaladva kellene a bírálók szerint meglátni a forma nélküli lényegét, elérve saját túlélését, illetve a nemzet boldogulását.

A társadalmi élet *tartalmi* jellemzőinek és közjogi, intézményes *formájának* ellentétbe állítása mindazonáltal messze nem magyar sajátosság, inkább az európai fél-periféria mintakövető országainak modernizációs problémáira adott, a térségre általánosan jellemző teoretikus válasz sajátos magyar változata. A 19. század második felében talán legkarakteresebb módon megformulázott változata ennek a gondolatkörnek a román *Junimea* mozgalom köreiben megfogalmazódott diagnózis volt a román állam és társadalom modernizációjának állapotáról; miszerint az csupán puszta *forma*, *tartalom nélkül*.

Visszatérve ennek a kelet-közép-európai tünetegyüttesnek magyar megjelenési formáihoz, a közélet lényegének és céljának ez a főntebb említett fogalmi átalakulása az, amelynek első megnyilvánulásaival szemben érdemes itt egy kevésbé ismert korabeli megjegyzést idézni. Egyik tanulmányában Böhm

Károly az ember társadalmi lény voltáról értekezvén ezzel a fordulattal él: „a *πολιτικά*, mi helyett a barbár »sociológiát« használják”.¹ A görög betűkkel írott *politika* szó szembeállítása a szociológia terminussal a felszínen magának a kifejezésnek szól: az antik terminus ellentétét fejezi ki a félig latin, félig görög szavakból összetákolt modern szó-kimérával. Valójában azonban a magyar filozófusnak az a gondja, hogy a szociológiát a *politika helyett* kezdik el szerinte ekkoriban használni, a közéletiség klasszikus eszményének jól kidolgozott *formája* helyére valamiféle *tartalmi barbarizmust*, a közösség ügyeinek intézése helyett valamilyen új típusú társadalommérnöki tevékenységet állítva, amely művelőinek önértelmezése szerint a politikum üres *formalizmusa* mögött éppen a társadalom *lényegét* ragadja meg.

A továbbiakban azt vizsgálom meg, hogy hol keresendőek a gyökerei a magyar eszmetörténetben a politikai gondolkodásunk hagyományában kétségtelenül nagy szerepet játszó, a közjogi fikciók iránti érzéknek. Ezt követően azt a kérdést teszem föl, hogy milyen következményei voltak eszmetörténetünkben ennek az eszménynek, és hogy ezek, a fikciók iránti indokolatlan *bizalmat* illető bírálatoknak megfelelően valóban csupán káros, a helyzet-felmérést gátló szerepűek voltak-e. Végezetül annak elemzését kísérem meg, hogy a jogi formulákhoz ragaszkodó politikai gondolkodásban a lényeg nem látó naiv korlátoltságot feltételező kritika fönnttartható-e a jelenlegi politikai közgondolkodást is uraló általános formájában.

A MAGYAR JOGI FIKCIÓK KORA ÚJKORI FORRÁSVIDEKE

Az egykor a közös európai teoretikus hagyomány elemeiből összeállított, de mégis saját termésű, és máig ható közjogi fikciók forrásvidékét ott és abban az időben érdemes keresni, ahol és amikor folyamatosan problémává vált a főhatalom azonosítása, mibenléte és a főhatalom letéteményeseiként jelentkező személyek iránti lojalítások közötti döntés. Ez a helyzet lényegében az egész magyar kora újkort jellemezte. Nehéz túlbecsülni azt az időbeli

¹ Böhm Károly: Az erkölcsi tudat megjelenési alakjai. *Magyar Philosophiai Szemle*, 5. évf. 1886. 6. 426. Az idézett kifejezés szövegkörnyezete: „Erkölcstani elvek fejtegetése oly számos előzményeket kíván tudományokban, hogy a társadalmi tanokat (a *πολιτικά*, mi helyett a barbár »sociológiát« használják) méltán a legconcretebb tudománynak nevezik.” Böhm terjedelmes írása (401-428.) voltaképpen Eduard Harmann *Phaenomenologie des sittlichen Bewusstseins* című, akkor megjelent munkájának részletes ismertetése és alapos kritikája. Az ismertetésen keresztül azonban betekintést nyújt a recenzens saját filozófiája korai korszakának etikai nézeteibe, és mint ilyen, értékes dokumentuma a jóval későbbi értékelméleti fordulat szellemi előzményeinek az életműben.

egybeesést, amely az elméletben a politikai gondolkodás európai megújulása és a gyakorlatban a Magyarország fölötti főhatalom problematikus mivolta között fönnállt. Kézenfekvő, hogy a kettő összekapcsolása, bár semmilyen új alapvetet nem hozott létre, mégis a magyar politikai közösségre jellemző fikciókat termelt ki. A politikai identitás fenntartását és európai kommunikálhatóságának lehetőségét célul kitűzni csak valamilyen szintű és minőségű fikcióban bízva lehetett megkísérelni. Az előzmények persze már megvoltak Mohács előtt is, legalábbis arra, hogy az *ország* mint politikai közösség a Szentkorona *republikánus* eszméjében önálló entitásként fogalmazza meg önmagát; úgy, mint király nélkül, a királytól függetlenül is létező egységet, amelynek tagjait így, értelemszerűen, nem pusztán az köti össze, hogy közös a királyuk. Élesebben fogalmazva; *nem* csupán az ugyanazon uralkodó személyéhez való, közösen viselt alattvalói viszonyukban hasonlóak, hanem akkor is valamifajta közösséggént határozzák meg magukat, amikor éppen nincsen uralkodójuk. A Szentkorona-eszme szakrális vonatkozásainak, és a modern időkben betöltött eszmétörténeti szerepének következtében furcsán hat manapság, hogy éppen *republikánus* eszmeként említetik meg a magyar politikai hagyomány e fontos eleme; jóllehet az elgondolás megengedi azt az értelmezést, hogy a Szentkorona az *országlakosok* összessége, és az ilyen módon aktuális uralkodójától, uralkodóitól függetlenül egységként tételezett országnak van királya, nem pedig a királynak országa.

Az elgondolásban rejlő innovációt éppen az akkori politikai vonatkozású, magyar nyelvű közbeszéd terminológiájában rejlő mély feszültség jelzi. Hiszen az *ország* szó éppen az egy (szuverén) úr alá tartozó területet jelentette eredetileg;² ezt kellett átértelmezni királytól függetlenül is elgondolható politikai közösséggé oly módon, hogy az *országlakosoknak* így megfogalmazott önmeghatározását a király is elfogadja. A szó jelentése által hordozott feszültség a késő középkori, kora újkori magyar beszélők számára a mainál még előbb lehetett a 16. században megalapozott bibliafordítói hagyomány tanulsága szerint. Magyarra ugyanis a *malkut Jahve* héber, illetve az ennek megfelelő *baszileia tu theu* görög terminusokat *Isten országának* fordítják,³ míg az eredeti szó szerint *Isten királyságát* jelenti, *Isten uralma* értelmében.⁴ Az

² A szó eredete nyelvtörténeti szempontból egyértelmű: *uru-szág*, vagyis egy törzsfő, fejedelem (*úr*) alá tartozó terület. A szó képzése analóg a későbbi *királyság* terminussal. Történelmi regényekben egykori jelentését néha megpróbálják az *úrság* szóalakkal érzékeltetni a modern olvasó számára.

³ A *Vulgatában regnum Dei*.

⁴ Az Ószövetségben ez a vonatkozás talán még hangsúlyosabb: azt jelentik ki ismételtten, hogy az *Úr a király*, nem pedig az a kevésbé dinamikus leírás jelenik meg, hogy az *Úrnak királysága van*.

ország szónak ez az uralmi jelentéstartalma felehetően erősebb volt a mainál még a 16. századi beszélők számára, ezért használhatták a magyar reformátorok a *királyság* szinonimájaként, miközben a világi politika nyelvében a legközelebbi, a saját *ország* egyre inkább királyával szemben értelmezte önmagát, támaszkodva a középkori hagyományokra.⁵

A Szentkorona által megtestesített, király nélkül is létező politikai közösség eszméje azonban talán még kevés lett volna a jogi fikciók iránti bizalom beépüléséhez politikai identitásunk alapszerkezetébe, ehhez kellett még a főhatalmat gyakorló személy lényegének virtuális megkettőzése az *officium* régi római közjogi, egyben morálfilozófiai eszméjének megújításával a humanista művelődési programmal összekapcsolódó reformáció gondolkodásában.⁶ Melius Péter mindjárt a *Szentírás* általa javasolt magyar szövegébe kódolja bele a világi hatalomnak való köteles engedelmesség sajátos értelmezését, így fordítva a *Római levél* sokat idézett 13. részének első versét: „Minden lelkős ember engedjen es alajja vettesse az nagsagos feiedelemsegeknek”.⁷ A szöveghely magyarázatában külön is kitér a magyar terminus megválasztására, valójában megalkotására. Interpretációja szerint Pál apostol az ért mondja „in abstracto, hatalmassagoknak [=feiedelemsegeknek], snem adiectiue inconcreto,

⁵ Szembeötlő a terminológiai különbség a korszak más nemzeti nyelvű bibliafordításaihoz képest. A vizsgált szöveghelyek: Bölcs. 10,10; Dán. 2,44–45; Márk 4,11. Angolul legalább a *King James Version* óta a *kingdom of God* a bevett formula, Luthernál *Gottes Reich*, míg a kulturálisan erősen wittenbergi kötődésű szlovén reformációnak a Károli-bibliát hat évvel megelőző szentírásfordítása (akkori helyesírással) a *Boshje Krajlestvu* terminust választja. Utóbbi a szomszédságon kívül azért is lényeges, mert a reformációban ritkaságként a Bölcsesség Könyvét is tartalmazza, bár csak az apokrifnak tekintett írásokból összeállított függelékben. (Ez az egyetlen öszövet-ségi hely, ahol a kifejezés pontosan ebben a formában szerepel, Dániel könyvének adott helyén van ugyan Isten is, királyság is, de nem pontosan Isten királysága.) A szlovén bibliát lásd: *Biblia, tu ie, vse Sveti Pismu, Stariga inu Noviga Testamentu*. Slovenski, tolmazhena, skusi Iuria Dalmatina. Wittenberg, Hans Kraffes Erben, 1584.

⁶ A terminus antik értelmezésének klasszikus szövege Cicero *De officiis* című munkája, melynek első könyvét magyarul modern fordításban lásd: Cicero: A kötelességek. In. *Cicero válogatott művei*. Fordította Havas László. Európa, Budapest, 1974. 259–308. A *kötelességet és tisztséget* egyaránt jelentő latin kifejezés kettősségén alapuló antik etikai norma már annak kialakulásakor összekapcsolódik a protestáns hivatásfoglalommal. Ebből a szempontból különösen tanulságos a terminus használata Kálvin latin nyelvű műveiben.

⁷ Melius auag ihasz Peter, somogyi fiu de Horhi: *Magiar Predikatioc, kit postillanac neuhezne, az prophetac es apostoloc irassabol, az regi doctorocnak, Origenes, Chrisostomus, Theophilactus, S. Ambus, S. Hieronymus, S. Agoston, es a mastani bölcz Doctoroc magyarazassoc szerint*. Török Mihály, Döbröcömbe, 1563. (RMK I. 53; RMNy 194.) A mai olvasót könnyen megtévesztő cím a *Római levél* teljes fordítását takarja, kommentárokkal. Az idézet helye a lapszámozás nélküli kötetben: XIII. caput, első Praedicatio.

hatalmasoknak [=feiedelmeknek]” a világi hatalomnak azt a megtestesítőjét, akinek engedelmisséggel tartozik a hívő keresztény, „hog megvalaszd az tisztet, az feiedelemseget az személytül”.⁸ A *tiszt*, az *officium* korabeli magyar megfelelője pontosan a hivatalban lévő ember személyiségének és hatalmi helyzetének azt az érzékeny kapcsolódási pontját jelenti, amelynek mibenlétét az ókorban Cicero tárgyalja, újabb vallási értelmét pedig Kálvin fogalmazza meg.⁹ A republikánus terminus itt egyszeriben a monarchára vonatkozik, egyben belekerül a protestáns hivatásgondolat jelentésmezéjébe is. Így a főhatalom birtokosa egy sorba kerül minden más világi hatalomával; és elhívása is egy lesz csupán a lehetséges emberi elhívások közül.

Melius egyéni teológiai leleménye a főhatalom birtokosa személyén belüli megkülönböztetés ellenpontjaként az engedelmisségre kötelezett keresztény alattvaló személyét is megosztja. A „minden lelkös ember” kifejezést úgy érti, hogy a világi hatalomnak *csupán* mint lelki – és nyilván mint testi – emberek vagyunk alávetve, szellemi emberként azonban nem. Melius ötlete teológiai és filológiai szempontból is tarthatatlan, nem is ismerünk olyan magyar reformátort, aki átvette volna tőle, hiszen a szóhasználat, amire támaszkodik, egy a görögben és a *Vulgata* latinjában is megőrzött, ismert hebraizmus. Kálvin például kifejezetten óv attól, hogy a kifejezésben a *minden emberre* való utalásnál többet látva különböző spekulációkba bonyolódjunk.¹⁰ A főhatalom birtokosának és alattvalóinak a személyével kapcsolatos párhuzamos, leszűkítő értelmű pontosítások ezzel együtt is olyan hatalomfelfogást körvonalaznak mai szóhasználatunkkal kifejezve, amelynek fogalmi rendszerében nem teljes valómmal, hanem személyemnek csupán az állampolgári mivoltomat érintő részével vagyok engedelmes, mégpedig nem közvetlenül egy másik embernek, hanem annak, aki éppen a főhatalom tisztében jár el. Elmém és álmaim nem alattvalói a király privát elméjének és álmainak, sőt, a kettő közötti határ vizsgálatára és felülvizsgálatára való jogot is elvben fönntartom magamnak. Ez a komoly felforgató erőt sejtető hatalomfelfogás a gyakorlati politikában azonban hamarosan csupán az önmaga által alkotott jogi fikciókban bízhatott csupán, amelyeknek megértéséhez és értékeléséhez az országon kívül igen kifinomult hallás kellett, itthon viszont a hozzájuk való ragaszkodás az önfeladás egyetlen alternatívájának bizonyult. A Gergely-naptár protestáns rendek általi országgyűlési megszavazása hazai indoklásának megértésé-

⁸ Ugyanott.

⁹ Az akkor már régebb óta ilyen értelemben használatos kifejezés rögzített terminussá válását Szenci Molnár Albert szótárában és *Institutio*-fordításának szövegében érhetjük tetten.

¹⁰ Kálvin János: *A római levél magyarázata*. Fordította Rábold Gusztáv. Magyarországi Református Egyház Kálvin Kiadója, Budapest, 1992.

hez, miszerint ez nem a pápa rendelkezésének követése a katolikus uralkodó akaratából, hanem csupán a világi hatalom vallásilag semleges, pusztán technikai intézkedésének elfogadása, amelyben a király katolikus hitének semmilyen szerepe nincs, valószínűleg már akkor hungarológiai tanulmányok szükségeltettek. A körmönfontnak tűnő magyarázat feladása viszont a nyílt erőszaknak való ellenállás nélküli behódolás elfogadhatatlan beismerése lett volna.

A jogi fikcióban való *bizodalom* kora újkori magyar elkerülhetetlenségének, úgy tűnik, ellentmondanak Bocskainak azóta is sokszor, sokak és sokféle véleményt képviselők által idézett szavai: „sem az dialectikához, sem az rethorikához nem tudunk, az dolgot ő magát nézzük, csak az mi nemzetünk javát és magunk megmaradását concernálja”. Éppen a szöveg gyakori idézése, máig tartó hatásossága kell, hogy gyanakvóvá tegyen bennünket, legalábbis az iránt, hogy a második, a retorikához való hozzáértést tagadó kijelentést szó szerint vegyük.

Lássuk előbb e szinte szállóigévé vált idézet egyik jellegzetes 20. századi felhasználását. A már korábban nyilvánosságra került, eredetileg azonban magáncélú szövegben, Bibó Istvánnak peregrinációja idején hazaírt, Bocskait idéző levelében monográfusa, Kovács Gábor látja meg a későbbi formátumos politikai gondolkodó spekuláció-ellenességének mély gyökereit. A posztgraduális tanulmányait Bécsben és Genfben folytató fiatal gondolkodó így ír szellemi tapasztalatairól a szegedi diáktársnak, Erdei Ferencnek:

Ami magamat illeti, azt hiszem agyajárásom alapján egyféle maradt, csak éppen realistaságom (és inkább nemforradalmiságom) szigorú megtartásával az abszolút Értékek nagy igénylésébe jutottam, ami nem is éppen ellentétes, sőt nagyon természetes. Most is az jó Bocskay [sic!] fejedelem szavával élve „az dialectikához és rethorikához nem tudunk, (sajnos, mi tudunk) az dolgot ő magát nézzük”, de az nézésből nem következik az dolgoknak megtartása és megmaradása. Igazában inkább a gondolkodás módjára nézve békétlenkedem, mint a cselekvésére. Kissé meghasonultam azzal a zsidósos agyajárással, amely az igazság útjait a módszerben, az ellentmondástalanul egységes rendszerben és a logikus formulákban látja. Európai betegség ez nagyon. Szép és érdekes példája itt ennek Kelsen, akinek itt buzgó szemináriumi hallgatója vagyok. Nagyon közvetlen és zseniálisan okos ember, de nekem Horváth valahogy igazabb.¹¹

¹¹ Bibó István levele Erdei Ferenchez 1935. február 7-én, Genfből. Lásd: H. Soós Mária (szerk.): Címzett vagy feladó Erdei Ferenc. Levelezés köz- és magánügyben 1931–1944. Magvető, Budapest, 1991. 30. A levelet Bibó István spekulációellenességének korai példaként idézi Kovács Gábor: *Az európai egyensúlytól a kölcsönös szolgálta-*

Bibó István szavaiban a pályakezdő gondolkodó szellemi útkeresése kapcsolódik össze az európai intellektuális válságból való kilábalás, egyszersmind a német kultúrájánál messzebb látó nemzetközi kitekintés igényével, valamint némi nosztalgiával a Horváth Barna professzor előadásainak emlékével jelképezett otthoni szellemi környezet iránt. A levél rendkívül informatív a pályakezdő Bibó dilemmáit tekintve, és mint ilyen, inkább a két világháború között induló nemzedékek gondolkodására jellemző, nem annyira a példaként idézett kora újkori államférfiéra. Beleilleszkedik abba az írásom elején fölvezetett sorba, amelynek képviselői a magyar történelemnek a formákhoz, elvekhez ragaszkodó szereplőit naivitásban marasztalják el, és helyettük a formákon túllátó, a lényegre így megragadó hősöket állítják példaként. Ez az a gondolkör, amelyet Bibó érettebb fejjel a túlfeszült lényeglátók és hamis realisták szerep-párjának bevezetésével kísérel meg majd meghaladni. Figyelemre méltó, hogy Bibó a levélben tisztán metodológiai szempontból citálja Bocskait, a nevezetes szöveg politikai felhasználásában leghangsúlyosabb részt, a nemzet javát és a megmaradást mindenek elé helyező kitértelt egyáltalán nem is idézi.

Térjünk vissza a kora újkori szöveg eredeti kontextusához, és vizsgáljuk meg, tényleg benne van-e a 20. századból visszavetített spekuláció-ellenesség. Az idézet teljes szövegkörnyezetével együtt így szól:

Ám meglátják ő fölségek, ha hozzánk kegyelmeddel együtt ezen dolog felől akarnak valakit fárasztani, avagy nem, de ezt bizonyosan ott fönn is eleikben adhatja ő fölségeknek, hogy mihozzánk valami bőbeszédű persuasort csak heában fárasztanak, miért hogy sem az dialectikához, sem az rethorikához nem tudunk, az dolgot ő magát nézzük, csak az mi nemzetünk javát és magunk megmaradását concernálja azonkívül az szók és persuasiosok minállunk semmit sem fognak.¹²

A levélben Bocskai a bécsi béketárgyalások során kíváncsi magatartást és az ott képviselendő álláspontot körvonalazza a magyar fél képviselője számára. Aki ezt a tárgyalási stratégiát így formába tudta önteni, arról sok minden állítható, csak az nem, hogy *éppen a retorikához* ne értett volna. A megszólalás közvetlen célja jól elhelyezhető akár az érveléstechnika mai fogalomrendszerében is. Arról van szó: el kell kerülni, hogy a vitapartner

tások társadalmáig. Bibó István a politikai gondolkodó. Argumentum Kiadó – Bibó István Szellemi Műhely, Budapest, 2004. (*Eszmetörténeti könyvtár*, 3) 88. o. 48. lj.

¹² Bocskai István levele Kassáról Illésházy Istvánnak, Bécsbe, 1606. február 6-án. Közreadja Szilágyi István: Bocskay [sic!] István és Illésházy István levelezése 1605 és 1606-ban. Első közlemény, XLIV. levél. *Történelmi tár*, 1. évf. 1878/1, 69–73. o. Az idézet helye: 70. o.

értelmezési keretén belül folyják le a diskurzus. Ennek legjobb módja, hogy azt a tárgyhoz nem tartozó spekulatív csűrés-csavarásnak láttatjuk. A *persuasor*, a hivatásos *rábeszélő* *persuasio*sainak elutasítása a retorika elméletének mai nyelvén annyit tesz, hogy nem engedjük a vitatémát *átkeretezni* a másik fél szempontjai alapján, hanem ragaszkodunk a magunkéhoz oly módon, hogy *nem ismerjük el a másik keretezés létjogosultságát*. Ha ezt elértük, a magunk értelmezési kerete már érték-semlegesnek fog tűnni; hiszen nem arra akarjuk rávenni vitapartnerünket, hogy fogadja el saját interpretációkat a helyzetről, hiszen mi csupán „a dolgot magát nézzük”, a másik az, aki mindenféle bonyolult spekulációval akar előállni. Ennyit a retorikában való tudatlanság ravaszul megfogalmazott, éppenséggel ügyes retorikai fogásként alkalmazott deklarációjáról és annak céljáról.

Ugyanakkor Bocskai az első állítást, a dialektikában való tudatlansága deklarációját is könnyen megtehetette akkor, amikor a helyzet finom dialektikai elemzését a maguk életidegen jogi fikcióira támaszkodva már több mint egy éve elvégezték a magyar politikai közösség erre specializálódott szakértői, a hajdúkapitányok és tábori lelkészeik, még a nagykereki csata előtt, az 1604. október 14-ére virradó éjszakán. Nem véletlen, hogy éppen ők: az állandósult hadiállapotban gyakran adódnak olyan helyzetek, amikor a főhatalomra fel esküdött hivatásos katona nem tehet úgy, mint a kényszerből háromfelé adózó, ám közben minden adószedőt a rablókkal egy sorban az Úr büntetésének, nem pedig valamely legitim világi hatalom lojalitására méltó képviselőjének tekintő polgári lakosság. A katona ezzel szemben kénytelen elvágólagosan dönteni a főhatalmat *szerinte* megtestesítő személyről, és arról, hogy az illető parancsai meddig és milyen körülmények között teljesítendőek. Hiszen nem egész mivoltunkban vagyunk a világi hatalom alá vetve, és annak gyakorlója sem teljes személyében uralkodik rajtunk, ahogyan Melius magyarázta; és néha éppen a zsarnoknak ellenálló alsóbb hatóságot megtestesítő személynek, avagy az Úr által, szolgálai közül támasztott szabadítónak vagyunk kötelesek engedelmeskedni Kálvin alapján.¹³ Annak eldöntéséhez pedig, hogy ki a zsarnok és mi a jogos lázadás, elegendő a mindenkiben még a bűneset utáni megromlott természetében is megmaradó emberi értelem. A magyar kora újkor viszonyaihoz sikerrel adaptált kálvini ellenállási jog és politikai antropológia

¹³ Az Úr szolgáljaként fellépő *szabadítók* és a *nép által szerezetett felsőbbbségek* szerepköre a zsarnokkal szembeni ellenállásban már Kálvinnál is összemosódik némileg. A zsarnokkal szembeni ellenállás élére álló *nép által szerzett felsőbbbség* – például városi tanács, tartományi gyűlés, vagy akár a király által össze sem hívott országgyűlés egyetlen békétlen követe – iránti keresztyén engedelmesseg gondolatát csak a Kálvint követő franciaországi hugenotta nemzedék *monarchomachiánusai* dolgozták ki ilyen éles formában, ám egyértelműen a Kálvin fő művében foglaltakat továbbgondolva.

mellett ott volt még az ország mint szétdarabolva is elméletileg közjogi egységként létező entitás eszméje. Mindezek alapján sikerülhetett egy éjszaka alatt kidolgozni azt a közös hajdúkapitányi álláspontot, miszerint a király, illetve képviselői előtt letett katonai hűségeskü nem érvényes tovább, mert a főhatalom iránti engedelmesség szembekerült az Isten iránti engedelmességgel. Ugyanakkor az ószövetségi bírák magyar változataként vagy „az nép közül rendeltetett fő-fő előjárók”¹⁴ egyikeként Bocskai személyében felbukkan olyan legitim felsőbbbség, aki az ország érdekében lép föl. A választás a hajdúkapitány keresztyén lelkiismeretére van bízva, hiszen az ő természete sincs annyira megromolva, hogy a politikai kérdésekben való ítélőképességét is elveszítette volna. Egyet nem tehet: nem térhet ki a döntés elől, mert tudnia kell, hogy másnap reggel ki ellen és ki mellett vonuljon csatába, hiszen identitásával, katonai becsületével és szakmai jó hírével, így hosszabb távú érdekeivel nem fér össze a formális árulás. Legalább saját magát és kapitánytársait meg kell győznie arról, hogy lelkiismerete alapján, jogosan cselekszik. Ami alapján dönt, az mind csupa ködös fikció, mesterséges konstrukció, mégis működik, az adott esetben az azonnali zsoldfizetésnél is hatékonyabban.

A MODERN MAGYAR POLITIKAI KÖZÖSSÉG GENEZISE ÉS A JOGI FIKCIÓK IRÁNTI BIZALOM

Az állampolgár sajátos katonai minősége békeidőben és polgárosultabb állapotok között is olyan határhelyzet, amelyben a sajátos függelmi viszonyok között mindig időről időre kiütözközik a főhatalom mibenlétének a tisztázatlansága. A katonai hűségeskü problémáinak vizsgálatára szinte rá is kényszerül az eszmetörténész az állampolgárság modern, bürokratikus szabályrendszerét megelőző korszakokban, amelyekben gyakran a katonai jogállapot szolgálhat a későbbi állampolgári viszonyok előképeként. Katonaként bármi-kor egyszerű választ kell tudnom adni arra a kérdésre, hogy *kinek és minek a katonája vagyok*, mégpedig unalmas közjogi fogalmakra visszavezethető, ám adott esetben éppen ezért bonyodalmas fikciókra kifutó megfogalmazásokban, míg állampolgári lojalitásomat, sőt, állampolgárságomat civilként igen sok esetben sokáig homályban hagyhatom, minél régebbi időszakról van szó, annál inkább. Tekintsünk vissza az írásom elején említett példákra, amelyeknek egy csoportja valamely birodalmon belül valaminő szuverén királyság életét imitáló politikai elit jogos kritikája volt, és többek között a főhatalom olyan leírása következett belőle, amelyben az uralkodó természetes testén

¹⁴ Kálvin: *Nagy Institutio*, IV. könyv, XX. fejezet, 31. rész, Szenci Molnár Albert fordítása szerint.

misztikus módon, többé-kevésbé csak a magyarok számára láthatóak az egymástól élesen elváló császári, illetve királyi vonások. Miközben nem gondoljuk kevésbé komikusnak a jogi fikcióban való *bizalom* ódivatú ceremóniákban megtestesülő egykori külsőségeit, nem szabad elfelednünk, hogy e fikciók valóságának tagadása az ezeken alapuló politikai közösség identitásának feladását jelentette, míg elfogadásuk a politikai közösség fenntartásának egyetlen esélyeként tűnt föl a korabeli közéleti emberek előtt. A *katona* előtt azonban az azonos uralkodói testben létező, ám eltérő császári és királyi lényeg jogi fikciókon alapuló misztikus különbsége annak a lehetőségeként jelenik meg, hogy a két jogi fikció végső esetben akár hadat is viselhet egymás ellen. Ilyenkor nem az uralkodó természetes testét sérti föl a háború, mindazonáltal ténylegesen lőnek benne, és jó, ha már a lövés pillanata *előtt* tudja a katona, hogy melyik jogi fikcióban bízhat, melyikre esküdött föl tulajdonképpen.

Helyzetüket még a negyvennyolcas forradalmi hangulatot megelőző béke idejének viszonyait leíró, ám már közvetlenül Világos után lejegyzett emlékirat jellemző katonai életképével lehet érzékletesen bemutatni.¹⁵ A Magyarországon sorozott, nagy többségében magyarországi tisztek által vezényelt, ám Kelet-Galíciában, Lembergben állomásozó gránátos ezredben az ezredtulajdonos születésnapjára szervezett hagyományos, kerti mulatsággal és puncsfogyasztással együtt járó ünnepségen a tiszti kar többsége ellentétbe kerül az Ausztriából hozzájuk vezényelt néhány tisztársával. A jelszó: nem tűrjük már sokáig a sváb tiszteket a magyar ezredekben. A jelszó tartalmának tisztázása után – akkor és ott Magyarországon kívülről jött németajkú személyt érettek rajta – mindjárt a közjogi fikciók talaján találja magát az italozó tisztikar. Azonnal tudni vélte mindenki, hogy egyikük a császárra, másikuk a királyra esküdött föl, közben van, aki már az alkotmányra szeretett volna. Az eset 1836 késő tavaszán történt, az indulatos szóváltáson kívüli következmények nélkül; még egy szimbolikus, első vérig tartó párbajról sincsen tudomásunk. Tizenkét év elteltével az egyazon fizikai testben létező császár és király hadat visel egymás ellen; a katonai eskük által bizalommal felruházott jogi fikciók életre kelnek, és lőnek értük.

¹⁵ Szontagh Gusztáv: *Emlékezések életemből*. Budapest, MTA Kézirattára, Történi 2-r. 11. sz. kézirat, 1849–1850.

A KÖZJOGI FIKCIÓK IRÁNTI ÉRZÉK SZOMORÚ ELENYESZÉSE
A MAGYAR GONDOLKODÁSBAN

A jogi fikciók iráni különös érzék és *bizalom* következménye a magyar eszmetörténetben, hogy a politikai közösséget a 19. század nemzeties szóhasználata ellenére mind a reformkorban, mind a neoabszolutizmus és a dualizmus korában intézmények rendszereként fogták föl, gyakran igen élesen bírálva minden olyan elgondolást, amelyben a történelem alanya valamilyen szubsztanciaként felfogott, a polgárosodás és az individuális szabadság intézményeitől elvonatkoztatott népiség. A pozitív teljesítményeket többé-kevésbé ismerjük, de érdemes azt is áttekinteni, hogy mitől vált ezáltal jórészt mentessé politikai gondolkodásunk hagyománya szomszédságunkhoz képest. Mindenekelőtt a messianizmustól és a hegeli történetfilozófia *szláv világot* helyzetbe hozó továbbgondolásának magyar változatától, helyette inkább az egyéni szabadság és az állam viszonyát állítva az előtérbe.¹⁶

A 20. század gondolkodásán furcsa ellentét húzódik végig: minél inkább meglenne a lehetősége annak, hogy a formális struktúrákban fikció nélkül formázza meg magát a politikai közösség, annál inkább ragaszkodik a funkcióvesztett formákhoz, ennek kritikájaként pedig minden formának az eddig elfedett tartalom nevében való leleplezése jelenik meg. A mindig is meglévő nemzetkarakterológiai gondolkodás egyeduralkodóvá válása révén szinte mindent eszmét bepótolunk, ami a magyar 19. századból még szerencsésen kimaradt. Csak a rendszerváltás utáni elég hosszú időszak emberjogi és közjogi dominanciájú nyelvezete nyújtott reményt arra, hogy visszatalálunk a magyar politikai közösség önmeghatározásának hagyományához, jogi formulákkal, de immár fikciók nélkül.

Azóta viszont egyre inkább alkalmunk van megtapasztalni, hogy mit tesz az, ha a jogi formalitások republikánus öltözete lehull a nemzet testéről.

¹⁶ Érdemes e tekintetben összevetni például a 19. századi Hegel-recepció két szomszédos kultúrában felnőtt, formátumos alakjának, Erdélyi Jánosnak és Ludovít Štúrnak az eszméit a nemzeti műveltségről. Erdélyi nem szorul bemutatásra a filozófia iránt érdeklődő magyar olvasó előtt, Štúrtól e szempontból magyarul lásd: Ludovít Štúr: A szlávok és a jövő világa. In: Ludovít Štúr: *A szlávok és a jövő világa: Válogatott írások*. Kalligram, Pozsony. 2012. 248–414.

HATALOM, BIZALOM, HISZÉKENYSÉG – LEGITIMITÁS ÉS POLITIKAI HISZTÉRIA BIBÓ ISTVÁN GONDOLATVILÁGÁBAN¹

KOVÁCS GÁBOR²

Bibó István politikai gondolkodásának egyik sarokköve az a republikánus ihletésű hatalomelmélet, amely három pilléren nyugszik. Az első pillér az 20-as, 30-as években oly népszerű elitelmélet, a második genfi mesterétől, Ferrerótól átvett legitimációs teória, míg a harmadik a Bibó legeredetibb teljesítményének tekinthető, a politikai hisztériáról kifejtett koncepció. Mint majd látni fogjuk, így vagy úgy, de mindháromban fontos szerepet játszik a bizalom problematikája.

I. Kezdjük az elsővel, az elitelmélettel, amely szerves része volt a két világháború közötti időszakban megjelenő ún. válságfilozófiáknak: Ezek a *Zeitgeist* által sugallt válsághangulatot artikulálták, s talán legjellemzőbb jegyük a hanyatláselméletek formájában megfogalmazott, jövővel szembeni bizalmatlanság volt. A modernitás itt hanyatlástörténetként jelent meg, amely viszont – tágabb történeti perspektívában – általában egy ciklikus történelemképhez illeszkedett.³ Az egymást váltó történelmi ciklusok közös jellemzőjének, az emberi társadalmak általános strukturális jegyének azt tekintették, hogy ezek minden korszakban vezetőkből és vezetettekből, vagyis elitből és tömegeből állnak, s ennek a két – számban persze nagyon aránytalan – komponensnek az összeműködése révén képesek funkcionáló egységként létezni. Az elitelméletek módszertanilag a marxizmus osztályszemléletével szembeni alternatívként jelentek meg, s a két világháború között nagy népszerűségnek örvendtek.

Az első világháború ugyanis olyan cezúrának bizonyult, amely aláásta a politikai hatalom addigi működésmódjaival szembeni bizalmat, s döntő módon hozzájárult a – leszámítva Nagy Britanniát – legtöbb országban nem is túl nagy múltra visszatekintő parlamentáris demokráciával szembeni

¹ A tanulmány *A magyar filozófiatörténet narratívái (1792–1947)* című, K104643-as számú OTKA-projekt keretében készült.

² A szerző az MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpontja Filozófiai Intézetének tudományos főmunkatársa.

³ A ciklikus elméletek a progresszivisták, lineáris koncepciók tagadásaként születtek. Oswald Spengler és Arnold Toynbee teóriája – a legismertebb darabjai ennek a típusnak – egyaránt elutasítják az értékakkumulációként felfogott haladás gondolatát.

általános bizalmatlanság légkörének kialakításához.⁴ Ez kiváltképpen a vesztes országokban volt igen erős; az iskolapélda Németország, amely a weimari köztársaság periódusában az elitelméletek valóságos melegágya volt.⁵ Nem nehéz észrevenni, hogy itt a valósággal – legalább a látható politikai valósággal szembeni bizalmatlanságról volt szó végső soron. Az elitelméletek szerzői gyakran jutottak arra a következtetésre, hogy a parlament, a pártok, a modern képviseleti demokrácia egész valósága látszat, a tömegek megtévesztésére szolgáló fügefalevél: a dolgok valahol a hátsó szobákban, paravánok mögött dőlnek el, ahol a kevesek döntenek annak a sokaságnak sorsáról, amelyet a hazug sajtó segítségével az orránál fogva vezetnek.⁶

Bibó megközelítésének fontos sajátossága, hogy a saját koncepciója nélkülözi a gyanakvásnak és bizalmatlanságnak ezt az elemét. Nála egy jól működő társadalom éppenséggel a közembereknek az elitekbe vetett jogos bizalmán alapul. A bizalom alapja az, hogy ez az elit funkcióteljesítő elit.⁷ Bibónál az elitelmélet értékelmélettel kapcsolódik össze: Az elit hivatása hármas:

⁴ Magyarországon ennek Szekfű Gyula adott hangot a történeti Magyarország szét-hullásának légkörében írott *Három nemzedékben*, amelyben a parlamentáris demokrácia – a mögötte álló liberalizmussal egyetemben – egyértelműen bűnbakként jelenik meg: „Az angol liberalizmus unikum a maga nemében: történeti képződmény, nem idegen országból máról-holnapra odafútt növény; gyökerei századokra nyúlnak vissza az angol nép ősi etnikumába és történeti intézményeibe [...] Ma már világosan látjuk: nyugati és közép-európai államok parlamentárizmusa egész az orosz, török, perzsa parlamentekig idegen képződmény [...] A kontinensi parlamentek története nem kormányzástörténet, mint az angol, hanem krízistörténet, kríziseké, melyeknek nem egyszer áldozatul esik nemzet, állam és társadalom.” In: Szekfű Gyula: *Három nemzedék és ami utána következik*. Budapest, 1989. 86.

⁵ Walter Struve: *Elites Against Democracy. Leadership Ideals in Bourgeois Political Thought in Germany, 1890–1933* Princeton, Princeton University Press, 1973.

⁶ Ennek a mélységes bizalmatlanságnak klasszikus megfogalmazását Spengler adja, aki szerint: „... demokrácia és plutokrácia egyjelentésűek. Úgy viszonyulnak egymáshoz, mint szándék a valósághoz, elmélet a gyakorlathoz, ismeret az eredményhez. A kétségbeesett harcban, amelyet a világmegváltók és a szabadság megszállottjai a pénz hatalma ellen is folytatnak, az a tragikomikus, hogy ezzel éppen a pénz hatalmát erősítik ... a közvélemény szabadságához valójában hozzátartozik e vélemény kidolgozása is, ami pénzt igényel, a sajtószabadsághoz a sajtó tulajdona, ami szintén pénzkérdés, és a választójoghhoz a választási harc, amely mindig is a pénzt biztosítók igényeihez fog alkalmazkodni.” In: *A Nyugat alkonya II*. Fordították: Juhász Anikó, Csejtei Dezső, Simon Ferenc. Budapest, Európa Könyvkiadó, 1994. 574.

⁷ „Mesebeszéd az, hogy az átlagember utálja a kiemelkedő embert; az átlagember igényli a kiemelkedő ember vezetését, igényli maga fölött a kiemelkedő embert. Az a panasz, hogy az átlagember utálja a kiemelkedő embert, olyan elitek, ill. magyarul szólva olyan oligarchiák száján szokott panaszként elhangzani, amelyek vagy funkciótlanak, vagy funkciójukat veszítették, vagy funkciójukat rosszul töltik be.” „Az európai társadalomfejlődés értelme.” In: *Bibó István: Válogatott tanulmányok III*. Budapest, Magvető Könyvkiadó, 1986. 106–107.

értékek és elvek teremtése, gondozása, illetve ezek közvetítése a társadalom számára. Bibónál az elitszerep alapvetően különbözik attól az osztálypozíciótól, amelyet a tulajdonhoz és a hatalomhoz fűződő viszony határoz meg. A politikai és gazdasági hatalom birtoklása, tehát egy sajátos szociológiai pozíció, a társadalomszerkezetben elfoglalt hely legfeljebb szükséges, ám nem elégséges feltétel: önmagában nem konstituál elitet. Ehhez még egy sajátos morális attitűdre is szükség van. Ennek a lényege az elvekkel szembeni elkötelezettség, az irántuk érzett felelősség. Az elitszerep így módon történő definiálása mögött Bibónak az az élete végéig fenntartott meggyőződése húzódik meg, hogy az elit történelmi archetipusát a középkori klerikus-értelmiségben kell látnunk. Ezt a koncepciót három általa nagyra becsült és rá nagy hatást gyakorló szerző inspirálta: az egyik a szociológus Karl Mannheim volt, 1942-es *Diagnosis of our Time* című könyvével, a másik a történész Hajnal István, *Az újkor története* című munkájában kifejtett teóriájával, míg a harmadik inspirátor Németh László volt.

Az elitszerep Bibónál is elválaszthatatlan – Németh Lászlóhoz hasonlóan – az értelmiségi szereptől:⁸ mindkettőjüknél az erkölcsi felelősséggel végzett értékteremtés, értékörzés és közvetítés a lényeg, ami alapvetően különbözik a második világháború után Mills által kifejtett hatalmi elit (power elites) koncepciójától. Az élete végén, 1968-ban papírra vetett *Uchronia* fiktív valóságában a világot értékalapon irányító katolikus világegyház kormányzó elitjét Bibó a középkori klerikus-értelmiség képére formálja meg, egy olyan alternatív modernitás viszonyai között, amelyben – a valóságosan létező modernitással ellentétben – az univerzális keresztény értékrendszernek sikerült megőriznie érvényességét.

Az elitnek Bibónál a vezetéshez tekintélyre van szükség: a tekintély társadalompszichológiai jelenség,⁹ egy kölcsönviszony manifesztációja: ugyanúgy feltételezi az adott közösség bizalmát, mint a vezetők tényleges társadalmi teljesítményeit. A két tényező kölcsönösen erősíti egymást. Az értékelméleti dimenzió ott lép be a gondolatmenetbe, amikor Bibó tagadja, hogy a társadalmi szerepek elosztás levezethető lenne az érdekviszonyokból. A viszony fordított: a konkrétan létező érdek-struktúra mindig a társadalmi szerepek sajátos elosztásának a következménye.¹⁰ Ám, ha ez így van, nem kerülhető

⁸ „Az úr hűbéri-rendi jelenség, a középosztály kapitalista-osztálytársadalmi jelenség, az értelmiség örök emberi szerep.” „Értelmiség és szakszerűség.” In. *Bibó István: Válogatott tanulmányok II.* Budapest, Magvető Könyvkiadó, 1986. 515.

⁹ „Vezetés-követés. MIKSZ-előadásvázlata.” 1941. In. *Bibó István (1911-1979) Életút dokumentumokban.* Összeállította Huszár Tibor. Budapest, 1956-os Intézet–Osiris-Századvég, 1995. 181.

¹⁰ Uo. 181. o.

meg a kérdés: mi szabályozza a társadalmi szerepek elosztását egy adott közösség tagjai között. Bibó szerint a közösség értékelfogása, illetve érték-képzetei; tehát a társadalmi értékek determinálják egy adott társadalom tagjainak érdekképzeteit, nem pedig fordítva: „*Érdek* csak fix elosztáshoz kapcsolódik. Ha ez megbillen, csak nyers előretörekvés van, kvantitatív primer érdekek, de társadalmi érdekelismerés és érdekkövetés nincs. *Előbb a rendező elv, aztán az érdek*. A rendező elvet nem osztályok hordozzák, hanem egyének találják ki. (...) Az emberek ön- és közértékelése nem érdek szerint megy, hanem az érdek alapul az értékelésen.”¹¹

Összefoglalva: Bibónál a funkcióteljesítő elitekkel szemben megnyilvánuló társadalmi bizalom az elitek számára alapvető fontosságú; a feladatát jól ellátó elitek önbizalmának – amely az elitfunkció ellátásának sine qua non-ja – ez az alapja. Ha egy elit már nem tölti be társadalmi szerepét kielégítően, akkor egy öngerjesztő folyamat indul be. A bizalomvesztést érzékelve az elit mindinkább elveszíti a funkció betöltéséhez szükséges magabiztosságot, ami viszont tovább gerjeszti a bizalomvesztés folyamatát. A folyamat vége az elit bukása; helyét át kell adnia másnak.

II. Bibó legitimációs teóriája tulajdonképpen az elitkoncepció adaptációja a politikai szférára. Ez összefügg Bibónak azzal az orientációváltásával, ami a harmincas évek második felében kezdődött és a második világháború éveiben fejeződött be, s amelynek során politikai gondolkodóvá formálódott. Ahogyan az előbbieken, itt emlitenünk kell egy szerzőt, akinek a munkássága döntő mértékben járult hozzá a bibói fordulathoz: ez pedig az olasz Guglielmo Ferrero, akivel – miután emigrált Mussolini fasiszta Olaszországból – Bibó 1934–35-ös genfi ösztöndíjas évében találkozott. Ferrero legitimációs teóriáját saját koncepciójába beépítve Bibó ráébredt arra, hogy a bizalomvesztés a politikum szférájában azért kiváltképpen veszélyes, mert egy olyan folyamatot indukál, amely a bizalomvesztéssel kezdődik, bizalmatlansággal folytatódik, s végül a vezetők és a vezetettek közötti kölcsönös bizalmatlanság a politikai hatalom és a társadalom közötti kölcsönös félelemben konkludál. Végül pedig a politikum keretei közül kilépve a mindennapi életet is megmérgezi. Az egzisztencialista jellegű félelem-motívum ezután mindvégig a bibói teória központi eleme marad.

A politikai hatalom úgy tudja megőrizni a polgárok bizalmát, ha tartja magát azon legitimitási elvekhez, amelyekben legitimitása gyökeredzik. Ezeknek az elveknek a meghamisítása, a velük való visszaélés óhatatlanul bizalomvesztéshez s végső soron a társadalomban jelenlevő félelemmenyiség növekedéséhez vezet. Márpedig Bibó messzemenően egyetért Ferreróval abban,

¹¹Uo. 183. o.

hogy a civilizáció a „bátorság iskolája”, vagyis ha történelmi léptékben egyáltalán lehetséges haladásról beszélni a politikai szférában, akkor az a bizalmatlanság és félelem intézményekkel megalapozott visszaszorítását jelenti.

A modern demokrácia politikai tere nem tud létezni bizonyos alapvető bizalom nélkül; a kompetitív pártpolitika szereplőinek bízniuk kell abban, hogy versenytársaik – hozzájuk hasonlóan – betartják a politikai versenynek a népszuverenitás elvére épülő szabályait.

Bibó teljes mértékben osztja mesterének osztja mesterének, Ferrerónak azon nézetét, mely szerint a modern demokrácia Akhilles-sarka ugyanaz mint, ami lényegét jelenti: ez pedig a választások nyomán folyamatosan újra és újra konfigurálódó többség-kisebbség viszony.¹² A kompetitív pártrendszerre épülő politikai formának ugyanis van egy sajátos dinamikája, amelynek alapja egy centrifugális és egy centripetális erő egymásnak feszülése. Az egymást opponáló politikai oldalak közötti vetélkedés önmagában véve olyan centrifugális erő, amely potenciálisan magában rejtje a felbomlás lehetőségét. Bizonyos feltételek teljesülése esetén ez a lehetőség aktualizálódik: Bibó és kortársai számára természetesen a weimari demokrácia története példázza ezt a vészterhes lehetőséget. A kérdés: miként biztosítható, hogy a centripetális erő kerekedjék felül, vagyis a politikai verseny integratív tényezőként funkcionáljon? Ehhez mindenekelőtt olyan társadalompszichológiai környezetre van szükség, ahol a kölcsönös gyanakvás és gyűlölet helyett a kölcsönös bizalom elve motiválja a politikai játék szereplőinek lépéseit.

Hogy ez valóban így legyen több feltétel egyidejű teljesülésére van szükség. Csak akkor lehetséges valódi parlamentáris demokráciáról beszélni, ha ez bekövetkezik. Ha ezek a feltételek nem, vagy csak hiányosan teljesülnek, akkor az illető politikai rendszer formálisan ugyan demokrácia, ám éppen azok a tényezők hiányoznak, amely valóságossá és elevenné teszik a modern politikai demokráciát. Melyek ezek a szükséges és elégséges feltételek? A többségnek mindenekelőtt valódi többségnek kell lennie: ha egy csalással és hazugsággal kormányzó kisebbség önmagát többségnek tünteti föl, az a demokrácia végét jelenti. Másik alapvető feltétele a valódi demokráciának az, hogy a korrekt választásokon megszerzett többség mobil többség legyen, vagyis az ellenzéknek valós lehetőséggel bírjon a kormányra jutásra. Az előzőhöz hasonlóan nélkülözhetetlen feltétel továbbá az, hogy a többség elismerje azt, hogy az ellenzék hozzá hasonlóan a népszuverenitás legitim szerve. A harmadik sarkalatos feltétel azt mondja ki, hogy a mindenkori ellenzéknek a kormányzati többség tevékenységét jóhiszeműen kell kritizálnia, vagyis

¹² Guglielmo Ferrero: *Pouvoir. Les génies invisibles de la cite*. Paris, Librairie Plon. Les Petits-Fils de Plon et Norrit, 1945. 162.

tevékenységét nem szabad alárendelnie a 'szavazatszerzés mindenáron' elvének. Összefoglalva: többségnek és ellenzéknek kölcsönös lojalitással, és bizalommal kell viseltetnie egymás iránt, mert hiszen politikai ellenfelek, ám nem ellenségek. Kormány és ellenzék a népszuverenitás két egymást kiegészítő szerve.

III. A ferrerói koncepcióra épülő bibói legitimitási teória talán legfontosabb axiómája az a mondandóm harmadik részének alapját képező tétel, hogy a legitimitás eltorzítása, vagy meghamisítása a politikai hisztériához vezető út egyik lényeges állomása. A politikai hisztéria állapota persze nem azt jelenti, hogy mindenki folyamatosan sikoltozva rohangál az utcákon,¹³ de igenis jelenti egy adott politikai közösségnek a megoldandó problémákra adott inadekvát válaszait, végső soron a problémák megoldására való tartós képtelenséget. Olyan társadalompszichológiai konstelláció ez, amelyben sajátos módon keveredik bizalmatlanság és hiszékenység, csodavárás és csüggedt kiábrándulás. Bibó a probléma gyökerét a valósággal – a valóság itt egy adott politikai közösség külső környezetét jelenti – szembeni inadekvát viszony, amelyben először fellazulnak, aztán teljesen eltűnnek a valóságos, a lehetséges és a kívánatos dolgok szféráját egymástól elválasztó határok. Az akarat-metafizika a politikai cselekvés zsinórmértévé lesz: ha nagyon erősen akarunk valamit, akkor a kívánt dolog először lehetségesként tűnik fel, amelynek az akarat-metafizika jegyében végrehajtott cselekvés révén kell helyét elnyernie a valóságosan létező dolgok világában.

A külvilágban elszenvedett kudarcokban gyökerező, a félelmen, a gyanakvásón és a bizalmatlanságon alapuló kollektív közösségi attitűdök egy sajátos kulturális konstellációt eredményeznek. ezt nevezi Wolfgang Schivelbusch

¹³ „Mindeme személyek lelkivilágának, akik a közösség hisztérikus megnyilvánulásait akár politikai cselekvéssel, akár egyszerű elfogadással és helyesléssel kialakítják, a közösségi politikai állásfoglalás gyakran csupán egy területe, s maguk lehetnek igen ép lelkű, egészséges és szimpatikus emberek (...) Ezért hívságos és természetlen dolog a közösségi hisztériákat bizonyos megromlott lelkiületű egyéneknek vagy csoportoknak, társadalmi osztályoknak és politikai hitvallások híveinek tulajdonítani és azon töprengeni, hogy ezek a beteg közösségnek hány százalékát teszik ki, s hogy lehetne ezeket a közösségből kiiktatni. ... A közösségi hisztéria ugyanis az egész közösség állapota, s hiába választjuk el a hisztéria látható hordozóit, ha közben a hisztéria feltételei és alaphelyzetei megmaradnak: a hisztéria kezdetén álló megrázkódtatások nem oldódnak fel, a hisztéria lényegét kitevő hamis helyzet nem oldódik meg. Hiába pusztítunk el minden «gonosz» embert, a hisztéria téveszméi és hamis reakciói békés családfőkben, hatgyermekes családanyákban, a légynek sem vétő szolid emberekben és nemes, magasztos, emelkedett szellemű egyénekben fognak tovább élni, s a közösség egy nemzedék alatt újból kitermeli a hisztéria őrlöttjeit, hasznélvezőit és hóhérlégényeit.” „Az európai egysüllyről és békéről.” In. *Bibó István: Válogatott tanulmányok I.* Budapest, Magvető Könyvkiadó, 1986. 375-376.

német történész a *vereség kultúrájának*. Konceptiója számos ponton párhuzamosan fut Bibónak a politikai hisztériáról kifejtett nézeteivel. Jóllehet maga Bibó explicit módon nem használja ezt a fogalmat, de amikor a poszt-trianoni magyar politikai eliteket és a magyar társadalom kollektív tudatállapotait vizsgálja, ő maga is vereségek utáni helyzetből indul ki. Schivelbusch az 1918 utáni német, az 1871 utáni francia, illetve az 1865-ben elveszített polgárháború utáni amerikai Délen kialakult kulturális szituáció leírására vezeti be a fogalmat, s úgy találja, hogy a közöttük fennálló strukturális hasonlóság az elveszített háború sokkja által kiváltott közösségi traumára vezethető vissza.¹⁴ Schivelbusch alaptétele szerint a háborús vereségeket követő vesztes diszpozíció az emberi történelem visszatérő típushelyzete, ám ez különös jelentősége tesz szert a modernitás viszonyai között, az egalitárius tömeg-társadalmak korában, amikor az elszenvedett kollektív traumáknak nem csupán az elitek az elszenvedői, hanem ezek a közösség egészének tudatállapotára rányomják a bélyegüket. Schivelbusch – hasonlóan Bibóhoz – a pszichanalízisből átvett fogalmakat használ, ám következtetései nem mindig esnek egybe a magyar gondolkodóéval.

A bibói életmű alapkérdése végeredményben az, hogy mi van akkor, ha a Schivelbusch által a vereség kultúrájaként definiált tünetegyüttes nem csupán átmeneti jelleggel határozza meg az illető közösség magatartás- és reagálásmódjait, hanem fixálódik, s az általa képviselt kulturális konstelláció olyan tartós kollektív pszichológiai struktúrákat hív életre, amelynek szorításából a közösség képtelen kiszabadulni. Bibó fő dilemmája az, hogy ez a végletes eltorzulás vajon *végleges*, ha úgy tetszik sorsszerű-e is egyben? A nemzeti karakter mibenlétével, az eltorzult magyar alkattal foglalkozó közismert eszmefuttatásaiban erre a kérdésre keresi a választ¹⁵. A közösségnek a valósággal szembeni adekvát viszonyát nézete szerint csak az aktuális feladatok megoldását célul kitűző közösségi cselekvés képes helyreállítani. ¹⁶ Bibó –

¹⁴ Wolfgang Schivelbusch: *The Culture of Defeat. On National Trauma, Morning, and Recovery*. Transl. by Jefferson Chase. New York, Henry Holt and Company, 2003.

¹⁵ Ezt a problémát részletesen kidolgoztam *Modernitáskonceptiók a két világháború közötti magyar nemzetkarakterológiákban* című tanulmányomban, amelynek a Schivelbusch–Bibó párhuzamra vonatkozó gondolatmenetét itt felhasználom. A vonatkozó tanulmány ugyancsak a K104643-as számú OTKA-projekt keretében készült, s a jelenleg kiadás alatt álló, a Gondolat Kiadónál megjelenő kötetben lesz olvasható.

¹⁶ „Alkatnak és reagálóképességnek nem az a viszonya ..., hogy alkatunk örök tulajdonságainak elemzésével jutunk el a helyes cselekvés irányelveihez, hanem pontosan fordítva, az ép reagálóképesség aktív alkotó működése során formálódik ki az ép alkat. Persze, a reagálás épsége nem a cselekvés hevesességében, erőltetett igyekezetében és mutatós eredményében mutatkozik, hanem a valóság érzékelésén alapuló

alapvetően optimista gondolkodó lévén – elutasítja valamiféle történelmi fátum, vagy elkerülhetetlen sorsszerűség pesszimista eszméjét, s fő törekvése azoknak a lehetséges politikai terápiáknak a kidolgozása,¹⁷ amelyeknek alkalmazásával az illető közösség képes kilépni a politikai hisztéria zárt köréből, vagy – Schivelbusch terminusát használva – képes megszabadulni a vereség kultúrája által uralt, a félelmen, a bizalmatlanságon és a gyanakváson alapuló magatartási és reagálási sémáktól.

helyes feladatválasztásban és vállalásban, abban, hogy „a dolgot ömagát nézzük”, s azután „körmösen nyúlunk a magunk dolgához”, ahogyan ezt Bocskai és Zrínyi oly egyszerűen megmondották.

Míndez közösségekre még fokozottabban áll, mint egyénekre. Egy közösség lényegét nem az adja meg, hogy a közös jelleget, a közös jegyeket a tagok valamiképpen a homlokukon viselik, hanem a közösségben, mint közös vállalkozásban való részesség. Alkati vonások, nemzeti jellegzetességek tudatosítása helyett sokkal fontosabb azt tudatosítani, hogy mi mindent csinálhat egy közösségből a valóság helyes érzékelése, a tehetetlenség, hazugság és félelmek zárt köreiből való kitörés, feladatok vállalása, értük való helytállás, közös erőfeszítés és közösségi teljesítmény.” „Eltorzult magyar alkat, zsákutcás magyar történelem,” In. *Bibó István: Válogatott tanulmányok II.* 614–615.

¹⁷ Balog Iván joggal mutat rá, hogy Bibó önmagát a társadalmi-politikai terapeuta pozíciójában helyezte el: Balog Iván: *Politikai hisztériák Közép-és Kelet-Európában. Bibó István fasizmusról, nacionalizmusról, antiszemitizmusról.* című könyvében. Budapest, Argumentum Kiadó – Bibó István Szellemi Műhely, 2004. 89.

A BIZALOM JELENTÉSBELI VARIÁNSAI ÉS AZ AKTUÁLPOLITIKAI KONSTELLÁCIÓ¹

LURCZA ZSUZSANNA

Számot vetve a fogalmak – jelen esetben a bizalom fogalmának – jelentésbeli sokrétűségével (I.), arra lehetünk figyelmesek, hogy a bizalom fogalma a modern társadalomtudományokban egy meglehetősen stabil operacionális fogalomként érvényesül (II.). Az válik kérdéssé, hogy a bizalom fogalmához, valamint a bizalomkutatásokhoz kötődő szerteágazó jelentések, felfogások, koncepciók és törekvések, hogyan állnak összefüggésben az aktuálpolitikai bizalomvesztés jelenségeivel? Mennyiben tükrözik az aktuálpolitikai bizalomdeficiteket, a demokratikus rendszerek és Európa új konstellációjának bizalomdeficitjeit, a kortárs geopolitikai helyzetre jellemző (hideg)háborús hangulatot és a nemzetközi politikát uraló bizalomvesztést (III.)? Mindezek alapján látszik körvonalazódni, hogy mind a bizalom, a kommunikáció, a kooperáció és a konszenzus hagyományos modern fogalma dekonstrukciós igénnyel lép fel, és (paradigma)váltást követel meg (IV.).

I. HIHETETLEN AZ EGÉSZ MIVEL CSAK HIHETŐ

Felvezetésként a bizalom fogalmának, – illetve Derrida találó, a fogalmat felváltani készülő, kifejezésével élve *kötegenek* (*faisceau*)² – jelentésbeli disszeminálódását hozzuk játékba, a bizalom fogalmának, ógörög jelentéseinek felmutatására fókuszálva. Mindezzel parányi betekintést nyújtva a fogalmi egységek differenciáltságának kérdéskörébe, utalva arra, hogy a különböző korokban, kultúrákban, nyelvekben, irányzatokban, interpretációkban, olvasatokban és a különböző trendekben, a fogalmak jelentései és a fogalmakról való gondolkodás mennyire szerteágazó összefüggéseket mutat. Nyilván egy olyan olvasatról lehet egyáltalán szó, amelyben voltaképpen *már mindig is* játékba jönnek, pontosabban *már mindig is visszavonhatatlanul játékban*

¹ A tanulmány az MTA–ELTE Hermeneutika Kutatócsoport keretében, az MTA TKI támogatásával készült.

² Derrida a fogalom helyett a *köteg* kifejezést használja, amit azzal indokol, hogy a „köteg [*faisceau*] szó alkalmasabbnak tűnik annak jelzésére, hogy a javasolt egybeűjtésnek [a »fogalomnak«] szövésre, fonásra, kötésre emlékeztető struktúrája van”. Derrida: Az el-különböződés (*La différence*). In: Bacsó Béla (szerk.): *Szöveg és interpretáció*. Cserépfalvi kiadása, Budapest, 1991. 43–62. 43.

vannak a fent említett konstellációk követhetetlen és kibogozhatatlan érintkezési és értelmezési felületei, fordításai és asszociációi, ahol maguk a leírások, értelmezések, jelentések voltaképpen mindig relatívak. Nincsen – metafizikai vagy más – lényegük, hanem már eleve kibogozhatatlan jelentés- és értelmezésláncolatokhoz kötődnek.

A bizalom jelentéseinek tekintetében lényeges ógörög kifejezések az *ᾠψευδής* (*apszeudész*), *πεποιθησις* (*pepoithesizis*), *παρρησία* (*parrészia*), *πίστις* (*pisztisz*), *πιστός* (*pisztosz*), *ὑπόστασις* (*hiposztázis*), illetve az *ἐλπίς* (*elpisz*). Az említett kifejezések alapján a bizalom pozitívuma javarészt a bizakodás, bizás, megbízás, egyfajta felkérés és hitbeli meggyőződés a megőrzésre, óvásra vagy akár a vagyonkezelésre és gyámságra, mindez azonban egyfajta mostohaságot, egy nem természetes kapcsolatot is jelöl, és egyúttal a vagyonőr és a gyám szerepét élezi ki: a kérdést, hogy vajon jó gyám válik-e valakiből, vagy hogy jól fogja-e kezelni a vagyonőr a rá bízott vagyont? A bizalom kimenetele így voltaképpen *kérdés*, vagyis a bizalom fogalmi-jelentésbeli konstellációja magába foglalná a szemantikai „ellenpárjaként” számon tartott *bizalmatlan-kodást* és *hitetlenkedést* is, ha a bizalom fogalmi konstellációja pusztán egy oppozicionális bináris logikai szembenállás mintájába lehetne illeszthető, ahelyett, hogy követhetetlenül szerteágazó jelentések láncolatához kötődne.

Rátérve az említett kifejezésekre, a bizalommal összefüggésbe hozható *ᾠψευδής* (*apszeudész*) – az Ógörög Magyar szótár szerint – az *őszinteséget*, a *nem hazugként* számon tartottat, az *igazat*, a *valóságnak* és az *igazságnak* megfelelőt, az *igazmondót*, a *valódit*, a *ténylegeset* és a *valóságosat*, a *megbízhatót*, a *hitelt érdemlőt*, a *hitelképeset* és a *szavahihetőt* jelenti.³

A *πεποιθησις* (*pepoithesizis*) a *bizalmat* és az *önbizalmat* fejezi ki, azon túl pedig, a *reményt*, a *bizakodást*, *bízást* és *rábízást*, amelyet a *πίστις* (*pisztisz*) is kifejez – Sophoklésnél a *pisztisz* az Isten szavában való bízásra utal –, a *pisztisz* azonban egyúttal jelenthet *meggyőződést*, *bizonyosságot*, *bizonyosságot*, *bizonyítékot*, *hűséget*, *megbízhatóságot*, *hitet* és *becsületességet*, olyan jelentése is van Démostenésnél, hogy: „meggyőződve lenni valakinek a tisztességéről”.⁴

A *πίστις* (*pisztisz*) *megőrzést*, *értékek megőrzését*, *megóvást*, *oltalmat* és *fennhatóságot* jelent, Polybios írja, hogy „a rómaiak oltalma alá helyezvén magukat (...)”. Jelenthet megőrzésre, megóvásra és oltalomra vonatkozó *ígéretet*, sőt *biztosítékot*, *kezeséget* és *kezeskedést* is. Sophoklés utal a „kézfogással megerősített ígéret”-re, Thukydides a biztosításnyújtásra és „az

³ Vö. Györkösy Alajos, Kapitánffy István, Tegye Imre (szerk.): *Ógörög-Magyar Szótár*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1990.

⁴ Vö. uo.

istenekre tett esküvel” ígérésre. Hérodotosnál a *pisztisz* azt is jelöli, hogy „valakit adott szavával és esküjével kötelezni” lehet valamire. Démosthenésnél ugyancsak megjelenik a gondolat, hogy „valakit ünnepélyes ígéretre kötelezni” lehet. A *pisztisz* kifejezi továbbá a *hitelt*, a *pénzügyi hitelt*, a *hitelbe adást* is: Démosthenés írja, hogy „akkora összegű hitele van valakinek valakinél”. A *pisztisz* így a *vagyonkezelést*, de a *gyámságot*, valamint magát a *trösztöt*, a meghatalmazott vagyonkezelőt is kifejezi. A *pisztisz* jelenthet még *szerződést*, *szerződéskötést*, valakire *rábízott holmit* és *letétet*. Euripidésnél a *pisztisz* éppen egyfajta „biztosíték a félelem ellen”.⁵ Mindezen túl, a *pisztisz* a *híhetőséget*, az *elhihetőt*, de a *valószínűt* is jelöli, vagyis azt, ami éppen még elhihető vagy legjobb esetben valószínű, azaz voltakképpen ugyanannyira hihetetlen, valószínűtlen is, így a *pisztisz szkepszis* is. Euripidés utal arra, hogy: „mondják, de én bizony nem nagyon hiszem el”. A *pisztisz* egyúttal a *jóhiszeműséget* is jelenti, amelyre a tőke vonatkozásában Sophoklésnél a következőképp kerül utalás: „jóhiszeműségem következtében vesztettem el a vagyonom”.⁶

A πιστος (*pisztosz*) a *pisztisz*hez hasonlóan kifejezi a *híhetőt*, a *szavahíhetőt*, de a *elkiismeretességet*, az *őszinteséget*, az *igazat* és az *igaz esküt* is, Thukydidésnél pedig az *államban uralkodó becsületességet*. A *pisztosz* jelöli továbbá a *bizalmon alapulót*, a *bizalmasat* – Xenophónnál a *pisztosz* a perzsa király bizalmasaira utal –, a *megbízhatóságot* és az *óvást*. Kifejezésre juttatja még a *hűségeset*, a *hitet*, a *hívót*: a *Vetus Testamentum*-ban a *pisztosz* a hívekre és a keresztényekre utal. Egy másik összefüggésben a *pisztosz* azt jelöli, hogy valami *pontos*, *alapos*, *precíz*, *szigorú*, *takarékos*, *engedelmes*, *valóságos*, *meggyőző*, *félreismerhetetlen*, *igazi* – Sophokléstől marad fenn a szöveghely: „igazi fia Atalantának (mert ugyanolyan a természete)” –, *bizonyos*, valami *éppen*, *hogy az*, *ami* (vagyis elvileg lehetne más is, vagy voltakképpen más is). Ugyancsak Sophoklésnél fejezi ki a *pisztosz* a *biztos igazságot*, a *határozott ígéretet*, de a *szerződést* is. Hérodotosnál is előbukkan a *pisztosz* mint *szerződéskötés*,⁷ Xenophónnál pedig mint *eskü*, *biztosítékadás* és *-kapás*. A *pisztosz* jelentése lehet még a *bizakodó*, valakiben/valamiben *bízó*. Thukydidésnél fogalmazódik meg a szöveghely miszerint: „bizakodván, hogy a veszedelmekből esetleg épen kikerülünk”,⁸ vagyis vagy kikerülünk a veszedelmekből vagy nem.

A παρρησία (*parrészia*) szintén kifejezi a *bizalmat*, a *bizakodást*, *bízást*, de jelenti az *őszinteséget* – Démosthenésnél a *parrészia* arra utal, hogy

⁵ Vö. uo.

⁶ Vö. uo.

⁷ Vö. uo.

⁸ Vö. uo.

valami őszintén, kendőzetlenül van –, a *szabad szólást*, a *szólásszabadságot*, a beszédben való *szabadosságot*, a *nyíltságot*, a *magabiztosságot* és az *öntudatosságot* is. A *Vetus Testamentum*ban a *parrészia* a *nyilvánosságot* jelöli, hogy valami nyilvánosan mindenki szeme láttára zajlik.⁹ A *parrészia* jelenthet azonban *vakmerőséget*, *rámenősséget*, *vagányiséget*, *hetykeséget*, *vakmerő arcátlanságot* és *elszántságot*, *bátorságot*, *merészséget* és *rettentetlenséget* is.

A ὑπόστασις (*hiposztázis*) ugyancsak kifejezésre juttatja a *bizalmat*, *bizakodást* és *reményt*, de jelenthet *biztosítást*, *biztosítékot* – a *hiposztázis* szó előfordul papiruszra írt üzleti dokumentumokban is, miszerint egy szerződés biztosítékok cseréjén alapul, mely garantálja a szerződésben leírt javak jövőbeni átadását¹⁰ – *ígéretet*, *ígérést*, *elígérkezést*, *állítást*, *bizonyítást*, *bizonyosságot*, *beleegyezést* és *hozzájárulást* is. Kifejezi egyúttal az *anyagot*, az *alapanyagot*, a *szubsztanciát*, valaminek a *lényegét*, a *velejét*, a *magját* és a *tartalmát*, a *valóságot*, a *kelmét*, a *szöveget*, továbbá az *állhatatosságot*, *magabiztosságot*, *bátorságot*, a *pimaszságot*, *szemteleniséget* és *arcátlanságot* is, de ugyanakkor azt is, ha *valaki elszólja magát*, *megbotlik valakinek a nyelve*.

A *hiposztázis* – hasonlóan más a bizalomra utaló kifejezésekhez – voltaképpen azt is jelenti, hogy valami *bizonytalan*, vagy akár *egyáltalán nem biztos*, hiszen éppen ezért akarjuk bebiztosítani, ezért akarunk ígéretet a bebiztosítandó javakra. A biztosítással pedig *pótolni* szándékozunk valamit: valamit, ami nincs, vagy aminek a „léte” kérdéses, kétséges és bizonytalan. Nyilván éppen a lényegét, valaminek a magvát akarjuk bebiztosítani, megőrizni, megóvni és oltalmazni, így el is ígérkezünk, elkötelezzük magunkat egy biztosítónak, és kapunk is egyfajta ígéretet és szerződést a biztosításra. De az is megeshet, hogy „valaki elszólja magát”, az ígéret reményét veszélyezteti, vagyis: amit bebiztosítottunk, az anyagot, a szubsztanciát, a lényegét vagy a kelmét, a szöveget, amely mint alkalmatosság arra is való, hogy magunkra öltjük, magában hordozza a biztosításnak azt a veszélyét, hogy még a gatyánk is rámehet a biztosításra. A lényegét, valaminek a magvát másra bízuk, hogy kimagozza, minősítse, értelmezze, felügyelje és óvja a kimagozott értemét és értékét vagy tartalmát, aki azonban arcátlan módon el is árverezheti a kimagozott lényegét. Vagyis lazán, túlságosan is vagányul, a *parrésziának* megfelelően hetykén, már-már vakmerően, rábízunk valakire valamit, aztán bízunk abban, hogy ez a megbízás – a *pisztosznak* megfelelően – bizalmon alapuló, hűséges a hitelkezelő, becsületes, őszinte, lelkiismeretes, precíz, szigorú, pontos és

⁹ Vö. uo.

¹⁰ Vö. James Hope Moulton; George Milligan (ed.): *Vocabulary of the Greek Testament: illustrated from the papyri and other non-literary sources*. Eerdmans, Grand Rapids, Mich., 1963. 660.

takarékos, hogy az *apszeudész* értelmében állításai igazak és az igazságnak megfelelőek, megbízhatóak, vagyis hitelt érdemlőek és szavahihetőek. Hiszünk és bízunk abban, hogy a hitelkezelő, a vagyonőr, a gyám, a megbízott „*éppen hogy az, ami*”, de számolnunk kell azzal is, hogy *csak éppen hogy az, ami*, és elvileg *lehetne más is*, vagy *voltaképpen teljesen más*, voltaképpen csak pótolja azt, aminek *lennie kellene*, de *nincs* vagy *nem úgy „van”*, így a biztosíték egyáltalán nem biztos, és a biztosított egy hajszálon múlik.

Az *ἐλπίς* (*elpisz*) éppen a *reményt*, a *várakozást*, az *elvárást*, az *elváras* és a *remény tárgyát* fejezi ki. Thukydidesnél az *elpisz* a peloponnésosiaknak a hajóhadba vetett reménységére utal, Orestésnél a „házunk reménységé”-t, Xenophónnál a „reményt táplálni”-t jelenti az *elpisz*.¹¹ A többi kifejezésekhez hasonlóan – vagy talán még inkább – az *elpisz* a *szkepszist* is jelöli. A görög mitológiában az *elpisz* a remény megtestesítője, azonban mindez nem kizárólag pozitívumként, hanem egyfajta félelemként és szenvedésként is érvényesül. Az *elpisz* a hittel áll szoros kapcsolatban, és a megbízásra vonatkozó elvárást és reményt jelenti meg, de mindez egyfajta félelemmel is társul, szenvedésként és kételyként is érvényesül, vagyis hiszünk valamiben, akár a hitelkezelőben, a gyámban, a vagyonőrben, a megbízottban, hiszünk benne, de éppen annyira hitetlenkedhetnénk is, *hihetetlen az egész mivel csak hihető*.

II. A BIZALOM PARADOX FELFOGÁSA: MINT KALKULATÍV KATEGÓRIA A TÁRSADALOMTUDOMÁNYOKBAN

Eltávolodva a bízalom ~~fogalmának~~ kötegének (*faisceau*) jelentésbeli konstellációjának sokrétűségétől, azt láthatjuk, hogy a bízalom fogalma a modern társadalomtudományokban egy nagyon is stabil operacionális fogalomként érvényesül. A bízalom fogalma kitüntetett helyet foglal el, definiálódik és operacionalizálódik a társadalom- és a humántudományok területén, kiváltképp a szociológiában, antropológiában, politológiában, pszichológiában, lingvisztikában, gazdaságtanban és közgazdaságtudományban, valamint olyan a diszciplínává válás felé haladó elméletekben, mint a szociálpszichológia, szociálanropológia, politikai és gazdasági antropológia, valószínűség-számítás, játékelmélet, kommunikációelmélet, interkulturális kommunikáció, interkulturális pszichológia, kulturológia és management. Fukuyama egyenesen civilizációs kategóriának nyilvánítja a bizalmat,¹² megjelennek

¹¹ Györkösy Alajos, Kapitánffy István, Tegye Imre (szerk.): *Ógörög-Magyar Szótár*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1990.

¹² Fukuyama: *Trust: The Social Virtues and the Creation of Prosperity*. The Free Press, New York, 1995.

továbbá az interdiszciplináris és multidiszciplináris bizalom-kutatások az úgynevezett „Trust Research” és „Vertrauensforschung” név alatt. E kutatások javarésze a bizalom társadalombeli szerepét és funkcióit vizsgálja, mint a konstruktív társas kapcsolatok feltételét, és javarészt az empirikus kutatás jellegét ölti. A teljesség igénye nélkül felsorolt diszciplínák, aldiszciplínák, elméletek és kutatások számos individuális és implicit bizalomfelfogást, bizalomkonceptiót és modellt dolgoztak ki, olyan normatív elvárásokat körvonalaztak, amelyek a bizalom „teljesülésének” tekintetében „elégésesnek”, illetve „elégtelennek” minősülnek. Vagyis, e kutatások célja valamiképpen a bizalom számszerűsítése, ahogyan ezt tükrözi például a Totter által 1967-ben felállított ITS Skála (Interpersonal Trust Scale), de ide sorolható a BTI (Behavioural Trust Inventory), a Costa Skála (Costa Scale) és a PHNS Skála (Philosophies of Human Nature Scale), amelyeknek célja ugyancsak az operacionalizálás, mérés, validálás és verifikálás.

Az ebben a szellemiségben megfogalmazódó kutatások elsősorban a bizalom körülményeire kérdeznék rá, ahogyan ezt John Butler is teszi a *Conditions of Trust* c. írásában.¹³ A bizalom „helye” felosztódik egy bizalom-adó (bizalom-szubjektum) és bizalom-kapó (bizalom-objektum) modellre, egy olyan szubjektum-objektum modellre, amely az elmúlt másfél évszázad során filozófiailag radikálisan destruálódni és dekonstruálódni látszik. Filozófiailag a kérdés így számunkra inkább az, hogy voltaképpen mennyiben általánosítható és definiálható a bizalom fogalma? Mennyiben alapozható egy szubjektum-objektum dichotómiára? Egyáltalán mennyiben kalkulatív jellegű a bizalom? Nem torzult-e el, illetve nem vált-e nagyon is *művivé* a bizalom e társadalomtudományi megközelítése? Bizalom-e a bizalom, ha azt minduntalan validálni, verifikálni és kontrollálni kell? Mindez nem-e éppen a bizalmatlanság jele? Mit jelenthet, jelenthet-e egyáltalán bármit is az „a bizalom” a koronkénti, kultúránkénti, vallási, nyelvi, szemléletbeli és más *különbözőségek*hez kötődő szempontjainak figyelembevételével? Miért tételezzük a bizalom egy-egy, univerzális vagy univerzálható jelentését, valamint egy univerzalitás-igényt támasztó bizalom-konceptióra épülő kommunikáció, kooperáció és konszenzus lehetőségét?

E kérdések megvitatásához érdemes felhívni a figyelmet a tematika néhány kortárs kontextusára. Először is, nem hagyható figyelmen kívül, hogy a poszt(poszt)Modern jelenség óta lényeges változások körvonalazódtak a társadalomban, a tudományokban, a filozófiában és a geopolitikában egyaránt. Meginogni látszik a fogalmiság rögzült státusza, gyanúba keverednek az

¹³ Butler: Toward Understanding and Measuring Conditions of Trust: Evolution of a Conditions of Trust Inventory. *Journal of Management*, 1991. 17. 3. 643–663.

addig viszonylag stabilnak tételezett fogalmak, a fogalmi-szemantikai egység, azonosság és tisztaság. A differencia-filozófia, a posztstrukturalista, posztmodern, destruktív és dekonstruktív irányzatok leszámolni készülnek egy a fogalmi egységre és azonosságra alapozó módszerrel és gondolkodással. Megfigyelhető egy erőteljes differenciálódás, fragmentálódás, heterogenitás, hibridizálás, úgy a fogalmiságról való gondolkodás tekintetében, mint a tudományokban és a filozófiában egyaránt: különböző diszciplínák eltűnnek, más diszciplínák saját határaitak strukturalják át, új tudományágak jönnek létre, „»fakultások« mindenféle intézetekké és alapítványokká robbannak szét”.¹⁴

Politikai vonatkozásban egyaránt nyomon követhető egy a posztmodernizmus szellemiségében zajló geopolitikai szövetségekhez, föderációkhoz, uniókhoz kötődő differenciálódás. A kortárs jelenségek nyomán – első látásra – az egység helyett a társadalmi kérdések differenciálódása, a nemzetek, etnikai csoportok, geopolitikai konstellációk differenciálódása radikalizálódik. Különböző divizionális, decentralizáló, egységet dekonstruáló, autonómiai, geopolitikai de- és re-strukturalódási igények jelentkeznek, és felerősödnek a homogenitástól különböző és *el-különböző* csoportok függetlenedésének igényei. Radikalizálódnak az autonóm, független szerveződésre és önrendelkezésre, illetve a kisebbségi jogokra vonatkozó igények, például a nemzetállamok területén húzódó kisebbségek, az államnélküli nemzetiségek, valamint az emigráns csoportok és a más alapokon is szerveződő kisebbségek önrendelkezési igényei. Egyrészt, megjelenik egy erőteljes kritikai hullám a „központosítás”, a „centralizálás”, a gazdasági, tudományos, kulturális, politikai „központosítás” ellen, a hierarchizált kultúrakonceptciókkal szemben, felerősödnek a nemzeti alapú eszmerendszerek és aktivizálódnak a szélsőjobb mozgalmak. Másrészt, megfigyelhető bizonyos nemzeti nyelvek hierarchizált felfogása, az elangolosodás, a *globaltinizáció*,¹⁵ a homogenizáció, a neo-, posztmodern kolonizáció, az államszövetségek térhódítása és globalizálódó tendenciája, valamint az eldemokratizálódás, mint egy „demokratikus procedúra a demokrácia figyelembevételével és tiszteletével nélkül”.¹⁶ Nyomon követhető a posztModern modern-jének *viszszakísértése*, a „differenciált” új egységítése, az univerzális fogalmi meghatározások és definíciók kidolgozásának

¹⁴ Lyotard: A posztmodern állapot. In: Bujalos István (összeáll.): *A posztmodern állapot. Jürgen Habermas, Jean-François Lyotard, Richard Rorty tanulmányai*. Budapest, 1993. 7–146. 85.

¹⁵ Vö. Derrida: *Hit és tudás. A „vallás” két forrása a pusztaság és határain*. Brambauer Kiadó, Pécs, 2006. 50.

¹⁶ Derrida: „*Taking Sides for Algeria*”. In: Elizabeth Rottenberg (ed.): *Negotiations: Interventions and Interviews, 1971 – 2001*. Stanford University Press, Stanford, 2002. 117–125. 121. – „[...] democratic procedures without respecting democracy”.

(mint pl. az *Egyetemes Emberi Jogok* és az *Egyetemes Nyilatkozat a Kulturális Sokféleségről* c. definíciós kísérletek), és az erre alapozott egységes praxis életbeléptetésének igénye.

A posztmodern jelenség nagyrészt a „pluralisztikus, heterogén és hibrid” társadalom víziója, ahol új megvilágításba helyeződnek a társadalmi igazságosság, az emberi-, a kulturális, a személyi és a kollektív jogok kérdései. Aktualizálódik a kulturális sokféleség, a partikularitás és a diverzitás elismerésének szorgalmazása, retorikája, csakúgy, mint a partikularitások és a diverzitások elismerése és elismertetése érdekében érzett – olykor teátrális – „felelősség”. Mindezen törekvések a nyitottság, a tolerancia, a pluralizmus álarcában igyekeznek magukat eladni,¹⁷ mindemögött azonban ott húzódik egy hierarchikus, erőteljesen etnocentrista, nacionalista, rasszista, gazdasági és nemi agresszió, az állami kultúrák agressziója, egyfajta „kereszténydemokratikus” phallogocentrista¹⁸ agresszió.

Ebben a korszakban radikálizálódnak és szerveződnek át a kulturális, vallási, nemzeti, etnikai és más alapokon is szerveződő *különbözőségek* bizalmi helyzetei, kommunikációs, kooperációs és konszenzusos érdek egyeztetésének kontextusai. A különbözőségekből adódó konfliktusokat olyan elméletek kísérelnek meg orvosolni, mint az interkulturális kommunikáció, interkulturális pszichológia, kulturális management, válságkommunikáció, válságmanagement, csakúgy, mint a különböző bizalomkutatások egyaránt. Ezen elméletek és kutatások javarésze alapján az (inter)Kulturalitás, a (multi) Kulturalitás, a hibriditás elméletei, a kulturális sokféleség és a kulturális különbözőségek kérdése – a *különbözőségek etikájának* retorikája ellenére – mint egyfajta kommunikációs nehézség és akadály érvényesül, amelyet voltaképpen jobb kiküszöbölni, illetve legyőzni és felszámolni. E problémák orvoslására körvonalazódnak a kulturspecifikus tényezők „beazonosítására”, „megértésére”, „elemzésére”, „definálására” és az interkulturális bizalom-elméletek kidolgozására szakosodó irányzatok, holott a számtalan kulturalista fordulaton innen és túl, egyáltalán maga a kultúra fogalma is ellenállni látszik mindenfajta definíciós megnyilatkozásnak, annak ellenére, hogy az elmúlt másfél évszázad során megszámlálhatatlan definíciós kísérletek soro-

¹⁷ Derrida: *What I Would Have Said*. In. Elizabeth Rottenberg (ed.): *Negotiations: Interventions and Interviews, 1971-2001*. Stanford University Press, Stanford, 2002. 117–125. 59. – „The society which was thus formed for thirty-six hours remained very open, tolerant, attentive, and pluralistic; it exposed itself on occasion, up to a certain point, to the risks of improvisation.”

¹⁸ Vö. Derrida: *Politics and Friendship*. In. Elizabeth Rottenberg (ed.): *Negotiations: Interventions and Interviews, 1971-2001*. Stanford University Press, Stanford, 2002. 147–199. 179.

zata körvonalazódott, úgy a humán és a társadalomtudományok területén, mint a globális, nemzetközi, regionális a civil szervezetek és intézmények diszkusszióiban egyaránt. Mindezen túl, a fenti elméletek egyfajta általános, homogén-orientált, egységes „inter”-Kulturális, illetve „multi”-Kulturális kommunikáció-, konszenzus-, kooperáció- és bizalomfelfogást kísérelnek meg kidolgozni, de nem hátrálnak meg attól sem, hogy a bizalom mérhetőségének interkulturális skáláját kíséreljék meg felállítani, ugyancsak a kalkulatív, tradicionális modernista, hierarchikus, etnocentrista, egységorientált, univerzalizáló hagyomány szellemében. Ebben a tekintetben nagyon is naiv és homogénorientált elméletekkel van dolgunk, hiszen egy „multi”-Poláris konstellációban vagy helyesebben egy a kultúra dekonstruktív felfogásában, ahol maga a kultúra sem egység – (ezért nem is lehet sem uni-Poláris, sem multi-Polítáris), hanem már mindig is *el-különböződés* és *disszemiNáció* –, ott nincsenek egységesen értett kultúrák, sem *a* kultúra egysége, sem a különböző kultúrák egysége.¹⁹ Nincs egységes kultúra, és nincsen pluralitása az egységes kultúráknak (multi-Pluralitása, multi-Kulturalitása), nincs sem egységes értelmezési rendszer, egy a kultúrák feletti, „objektív” nézőpontból megfogal-mazható politikailag korrekt és inkorrekt, erkölcsös és erkölcselen, helyes és nem helyes magatartás. Mindezt is, mindössze kérdés marad az, hogy milyen lehet egy általános, univerzális, egyetemes norma, kommunikáció-, kooperáció- és konszenzus-, valamint bizalomelmélet?

Ezek alapján látszik körvonalazódni, hogy mindezek a fogalmak és beállítódások, a fennálló fogalmi rendszer és annak praxisa, dekonstrukciós igénnyel lép fel, és (paradigma)váltást követel meg, úgy a társadalom- és a humán-tudományok tekintetében, mint etikai és politikai vonatkozásban egyaránt.

III. A BIZALOM A KORTÁRS VAGYONKEZELŐBEN ÉS A GYÁMBAN

A fentiek vonatkozásában tesszük fel a kérdést, hogy a bizalom fogalmához, illetve kötegéhez, valamint a bizalomkutatáshoz kötődő szerteágazó jelentések, felfogások, koncepciók és törekvések, hogyan állnak összefüggésben az aktuálpolitikai bizalomvesztés jelenségeivel? Mennyiben tükrözik a „hitelező”, a „hitelkezelő”, a „vagyonőr”, a „gyám” és Európa helyzetét, kiváltképp mindezek demokratikus kontextusát, a kortárs geopolitikai konstellációra jellemző (hideg)háborús hangulatot és a nemzetközi politikát uraló bizalomvesztést?

Habár nehéz lenne megmondani, hogy mit takar a bizalom a demokrácia iránt, megfigyelhető egy erősödő bizalom-deficit a nyugati kapitális-liberális

¹⁹ Lásd erről bővebben: Lurcza Zsuzsanna: *Kulturális identitás és de(kon)strukció*. Egyetemi Műhely Kiadó – Bolyai Társaság, Kolozsvár, 2014.

demokrácia felfogásának, kiváltképp a liberális demokrácia Fukuyama-féle messianisztikusságának tekintetében. Derrida dekonstruktív demokrácia-kritikájában kritika alá vonja a „nyugati liberális demokrácia egyetemességét”, mint az emberi kormányzás végső pontját,²⁰ a liberális demokrácia uralmának Fukuyama²¹ általi elgondolását. A Derrida által kritikával illetett fukuyama-i elgondolás, mint „új evangélium” és „jó hír”, nem vet számot többek között az iszlám világgal, amely nem kap meghívót, és nem vesz részt abban az idézőjelezetten „általános egyetértésben”, amely a liberális demokrácia sajátja.²² Az iszlám világ javarészt inkább az ellenségképek kategóriájába sorolódik, olyan absztrakt ellenségképek közé, mint: a „nemzetközi terrorizmus”, „az iszlám fundamentalista csoportok” és a „szervezett bűnözés”.²³ Jelentős szerepet játszanak ellenségképként a viszonylagos „homogenitástól” különböző kisebbségi csoportok, az emigráltak, a menekültek és az idegenek ellenségképei²⁴ mint a „potenciális ellenség” víziói. Az „új evangéliumot” és a „jó hírt” nem befolyásolják továbbá a Fukuyama által „empirikus tényeknek” nevezett jelenségek sem, mint: a gazdasági háborúk, a GATT konfliktusai, a külső államadósságok helyzete, a diktatórikus rezsim, teokráciák, katonai agressziók, világháborúk, náci, fasiszta és sztálinista totalitárius rendszerek, a holokauszt és a népiirtás sem. Kortárs vonatkozásban megemlítendőek még a demokratikus rendszerek olyan deficitjei, mint: a demokratikus államokban zajló politikai forradalmak, lázadások, szakadatlan és agresszív kormányellenes tüntetések, politikai puccsok, polgárháborúk, latens és nem latens háborúk, latens hidegháború, valamint a különböző „kategóriák” alapján szerveződő kisebbségek helyzetének tisztázatlansága.

²⁰ Derrida: *Marx kísértetei. Az adósság, a gyász munkája és az új Internacionálé*. Jelenkor Kiadó, Pécs, 1995. 82.

²¹ Francis Fukuyama: *The End of History and the Last Man*. The Free Press, New York, 1992.

²² Derrida: *i.m.* 70.

²³ A terrorizmus és a „terrorizmus elleni (fantomszerű) harc” bevett nyugati kifejezéssé, szlogené, háborúindító indokká, a háború privatizálásért argumentáló szlogené vált a Nyugat számára, „anélkül, hogy felmutatnák a radikális eszmék különféle változatai és az irreguláris fegyveres politikai harc között húzódó olykor igen széles határmezsgyét”. In. Póczik Szilveszter: *Az iszlám forradalom. Négy műhelytanulmány a radikális iszlámról*. IDResearch Kft/Publikon Kiadó, Pécs, 2011. 13.

Ott áll e mögött egy a Nyugat által szorgalmazott, átfogó médiapropaganda, mely alapján az iszlám világ a terrorizmussal, a primitivistással és az agresszióval asszociálódik. „Ez a propaganda az USA médiáiban és kommersz szórakoztatóiparában – különösen a filmiparban – a ’80-as évek második felétől egyre erősebben jelentkezett”. Uo. 39.

²⁴ Lásd erről bővebben: Montserrat Guibernau: *The Identity of Nations*. Polity Press, Cambridge, 2007. 30.

A demokrácia hiteltelenné válása kapcsán egy másik lényeges tényező a média, az információ és a kommunikáció praxisa körül kialakult radikális változások. Egy sor társadalmi-gazdasági mechanizmus és az ezt manipuláló „techno-tele-mediatikus apparátusok, az információ és a kommunikáció új ritmusa, az általuk viselt erők gépezetei”²⁵ felforgatják, meghamisítják a választói képviselőket és a parlamentáris életet, az amúgy is egyre átalakuló nyilvánosságot. Derrida a *Marx kísértetei*-ben új beszélyek körvonalazódására hívja fel a figyelmet, ahol a politikai pártok és az akadémiai kultúra beszélye mellett, a tömegközlés homályos illetékességű kultúráját emeli ki, ahol a „»közlemények« és értelmezések, az »információ« szelektív és hierarchizált termelése”²⁶ zajlik. Így a „média médiuma”, a közeg amely „se nem élő, se nem holt, sem jelenlevő, sem távollevő, kísértetiesül”.²⁷ Mindez oda vezet, hogy az. „actuality”, az amúgy is problematikus, idézőjelezett „valóság” és „aktualitás” mindinkább művivé és kreálttá válik. Erre utal Derrida az *Artefaktualitát* kifejezéssel,²⁸ ahol az „Arte” és az „Artefakt” a műviséget, a kreáltságot fejezi ki, a „Fakt” a tényt és a tényszerűséget jelzi, az „Aktualitát” pedig az aktualitást; az „actualités” franciául konkrétan a híreket is jelenti. Ezzel is jelezve, hogy az információk, a „tények”, sohasem készen álló dolgok, hanem művek, kreáltak, hierarchizáltak, szelektívek, manipulatívak, ugyanakkor technikai úton hozzáférhetőek, azt sugallva, mintha a média feladata lenne a „tények” előállítása. Ezt fejezi ki Derrida másik kifejezése az „Aktu-virtualitát”,²⁹ ahol az „Aktualitát” virtuális úton érhető el, virtuális valóságot, „virtual reality”-t produkálva. Az „aktualitásról” való informálás filterei pedig voltaképpen néhány nemzeti, regionális, helyi, legfőképp a nyugati társadalom kulturális, politikai, jogi és gazdasági értékeinek továbbítói és hierarchizálói.³⁰ A Nyugat-Európa-centrikusság és az Amerika-centrikusság kitermel egy kapitális entocentrikus aktualitást,³¹ amely egyfajta pseudo-actuality-ként³² is számon tartható. Derrida dekonstrukciójában kifejti a demokrácia azon deficitjét is, hogy a parlamentáris viták lebonyolítói, politi-

²⁵ Derrida: i.m. 88.

²⁶ Uo. 62.

²⁷ Uo. 60.

²⁸ Vö. *Echographien*. Fernsehgespräche, übers. v. Horst Brühmann, Wien, 2006.

²⁹ Uo.

³⁰ Vö. Derrida: *The Deconstruction of Actuality*. In Elizabeth Rottenberg (ed.): *Negotiations: Interventions and Interviews, 1971 – 2001*. Stanford University Press, Stanford, 2002. 85–117. 88.

³¹ Vö. uo. 87. – „[...] »actuality« is spontaneously ethnocentric”.

³² Vö. uo. 90.

kusai egyfajta mediatisztikus reprezentációvá, marionettfigurává, tévésztárrá formálódnak, éppen ezért politikailag hiteltelenné válnak.³³

Manuel Castells médiászociológus ugyancsak hangsúlyozza, hogy „a hagyományos politikai rendszerek válsága és a média, a politikai kommunikáció és információ drámaian növekvő térhódítása, az új média által kebeleződik be”.³⁴ Az új információs technika kiváltságos helye által egyfajta információs média, média által befolyásolt politika, média-logika-politika körvonalazódik, mint egyfajta „virtuális demokrácia”,³⁵ „telekrácia”,³⁶ ezzel együtt pedig a manipuláció kérdése, a fantomállamok jelenléte, a business-politika és a politikai marketing kap teret, csorbítva a demokrácia működőképességének lehetőségét.

A demokratikus idillt tovább gyengíti az erősödő (hideg)háborús konstelláció, az „új” (hideg)háborús hangulat által kitermelt szankciók sorozata, a gazdasági manipuláció és lobby, az orwelli nagy testvérhez hasonló, de jól technicizált informatikai, telekommunikációs és műholdas megfigyelés, a szpiónázs botrányok, a korrupció, ugyanakkor a kulturális, nemzeti, etnikai, nyelvi, gazdasági, vallási és szemléletbeli különbségek érdekegyeztetésének problémája, valamint a nacionalizmus új térhódítása. Átláthatatlannak az információs, kommunikációs, archivációs technológiai kérdések, a telekommunikációs rendszerek, a média, a tömegmédia geopolitikai, etikai, jogi, gazdasági és manipulatív, ugyanakkor militáris hatásai. A technikának és a kommunikációs progressziónak a hatalomhoz való viszonya – a hatalomnak való alárendelődése – nyomán, a hatalmi hálózatok egyre inkább megfoghatatlanná válnak. Beláthatatlanná válik a kontroll, a kortárs Nagy Testvér, az információ, az információ-átadás, a „kommunikáció”, a tömegtájékoztatás, a tömegmanipuláció, a tudás, a tudás-átadás és az információ-tőke jellege, az információ feletti hatalom kérdése. Mindez kétségkívül a személyi és a privát információk, valamint a negatív szabadság fokozatos ellehetetlenedésnek, a tömegmanipulációnak, a fantomállamoknak, az információs botrányoknak és a gazdasági-politikai szpiónásznak kedvez. Az információ-átadás, a kommunikáció, a média így egyre inkább konstrukció, valóságkitermelés, „duplagondol”, „valóságszabályozás”, gyakorlatilag egy másik újbeszél kortárs változata, hauntológikus actuality-szabályozás és actuality-konstrukció.

³³ Vö. Derrida: *i.m. Marx kísértetei. Az adósállam, a gyász munkája és az új Internacionálé*. 89.

³⁴ Manuel Castells: *The information Age: Economy, Society and Culture Vol. II. The Power of Identity*. Blackwell Publishers, Oxford, 1997. – „The crisis of traditional political systems and of the dramatically increased pervasiveness of the new media, political communication and information are essentially captured in the space of new media.”

³⁵ Vö. Léo Scheer: *La démocratie virtuelle*. Flammarion, Paris, 1994.

³⁶ Vö. *Esprit*: Editorial: face à la télécratie. 1994. 5. 3–4.

Mindezen – a teljeség igénye nélkül felsorolt – demokráciadeficitek ellenére, Derrida a demokrácia-kritika körvonalait egyfajta „eljövendő demokrácia”, a *democracy to come* ígéretének lehetőségeiben körvonalazza: „az *eljövendő* demokráciáról beszéljünk, s ne a *jövőbeli* demokráciáról” – hangsúlyozza Derrida. Dekonstruktív demokrácia-felfogása egyfajta „végtelen ígéret (mely mindig teljesíthetetlen, legalább azért, mert az egyediség és a másik végtelen mássága végtelen tiszteletét éppúgy megköveteli, mint a névtelen egyediségek beszámítható, kiszámítható és alanyi egyenlőségét)”.³⁷

Kérdés marad viszont az, hogy „mi”-ből vagy „kik”-ből állhat így az ún. demokratikus nyilvánosság? Hová és mivé lesz a *parrészia* nyilvánossága? Egy olyan közegben, ahol a gazdasági-politikai manipuláció zajlik, harc a fennmaradt „kolóniákért” és piacokért, ugyanakkor harc a geopolitikai és energiapolitikai, stratégiailag is jelentős térségekért, ott a felek között is mindinkább kiéleződik és polarizálódik a tér. A techno-tele-mediatis apparátusok ugyancsak e harcra éleződnek ki, és egyúttal az amúgy is hierarchikusan konstruált kommunikáció és konszenzus bevett praxisának eltorzulása erősödik. Kiéleződik a nyugat és a kelet újrakonstruált bináris ellentéte, a szakadások és a törések rehabilitálása és affirmálása, a felek egymással szembeni bizalomvesztése és elhidegülése. Mennyire lehet így „hitelképes” az a „nyilvánosság”, amely egy (hideg)háborús hangulatban, ellehetetlenülő gazdaságban, a polarizált techno-tele-mediatis apparátusokra hagyatkozhat? Mindezek alapján – bármiféle konstruktív fejlemény helyett – mindössze egy általános társadalmi bizalmatlanság körvonalazódik.

Az általános társadalmi bizalmatlanságon túl, Európa új konstellációjának vonatkozásában, szintén megfigyelhető egy erőteljes székszepe és bizalomdeficit. Relevanciával bír Európa új konstellációjának bizalomvesztése tekintetében a szélsőjobb mozgalmak és pártok aktivizálódása, a munkanélküliség, a bevándorlók tisztázatlan helyzete, a részvétel a (hideg)háborús eseményekben és militáris diskurzusokban, az új világméretű versengéssel és a gazdasági-politikai dominancia kiépítésére való törekvéssel járó kihívások, „a liberális piac fogalmában, normáiban és realitásában rejlő ellentmondások”,³⁸ pl., hogy kizáródik a piacról az, akinek a bekapcsolása volna a cél, annak ellenére, hogy cél olyan fejlesztés kivitelezése, amely alapján „minden ország, különösen a fejlődő és az átalakulóban lévő országok, olyan kultúripart hozhassanak létre, amely megállja a helyét és versenyképes”.³⁹ Kérdéses az is,

³⁷ Derrida: *i.m.* 75.

³⁸ Derrida: *i.m.* 91.

³⁹ UNESCO: *Egyetemes Nyilatkozat a Kulturális Sokszínűségről*. Kulturális Sokszínűség és Nemzetközi Szolidaritás. Tizedik Cikkely – Az alkotás és a terjesztés kapacitásainak fejlesztése az egész világban.

hogy az egységesítő gazdaság gépezete valóban a gazdasági különbségek csökkentését és a versenyképességet szolgálja-e, avagy sem; valamint az is, hogy az egységes piac és gazdaság elve képes-e a „különböző gazdaságok” politikája, avagy a „különbségek gazdasága”⁴⁰ érvényesítésére?

A száraz társadalomtudományi kalkulációk alapján, a Brux-Info Európai Elemző Iroda 2006-os adatai szerint, az EU intézményei iránti bizalomvesztés évről évre nő vagy stagnál.⁴¹ Kieleződik így az ellentét a harmonikus retorikák és a retorikák dekonstrukciója között, mint ahogy ezt a következő két szöveghely is kifejezi: „Európa népei, az egymás közötti egyre szorosabb egység létrehozása során úgy döntöttek, hogy osztoznak a közös értékeken alapuló békés jövőben”.⁴² Ezzel ellentétben megfogalmazódik a Habermas és Derrida által közösen publikált tanulmány idézete, miszerint: „Európa békés, kooperatív képe, amely nyitott más kultúrák irányába és párbeszédre is képes, délibábként lebeg előttünk. Üdvözljük Európában, amely példaértékű megoldásokat hozott a 20 század Európájának (...) problémáira”.⁴³

Összességében elmondható, hogy a kortárs konstellációban a geopolitikai és demográfiai változások, az új államszövetségek megalakulása és belső határnyitása, az erőteljes mobilitás és migráció, a technikai és technológiai fejlődések, a virtualizáció, a digitalizált világ és a média radikális térhódítása, az új médiák „médiámanak” politizáltsága és manipulatív jellege, valamint a határokon átívelő tőketranszfer, nemzetköziesedés, „globalatinizálódás”, elvilágiasodás, a kultúrákat átívelő interdependencia kétségbevonhatatlan következményeként, elkerülhetetlenné válik az amúgy is hierarchikusan szer-

⁴⁰ Docherty: *Postmodern Characterization: The Ethics of Alterity*. In Smyth, Edmund J. (ed.): *Postmodernism and Contemporary Fiction*. Batsford, London, 1991. 169–189. 184. – „the politics of a »different economy«, or an economy of difference”.

⁴¹ Politikai intézmények iránti bizalom és politikai részvétel az uniós tagországokban Brux-Info Európai Elemző Iroda – Eurobarométer, 2006.

A 2014-es felmérések alapján az EU polgárok 25% elégedetlen, 35% elégedett, és a legnagyobb arányban, 38%, közömbös az EU iránt. Míg 2006-ban még 50% volt az elégedett polgárok aránya, addig ez 2014-ben 35%-ra csökkent. Az elégedetlenség aránya 2006-ban 15 % volt, amely 2014-re 25%-ra nőtt. Ugyancsak növekedett a semlegesen nyilatkozók száma, amely 32%-ról 38%-ra növekedett, (valamint viszonylag stabil volt azok aránya, 2-3%, akik „nem tudom”-mal válaszoltak a kérdésre).

⁴² *Az Európai Unió Alapjogi Chartája*. Preambulum. (2010/C 83/02).

⁴³ Eredeti szöveghely: „The image of a peaceful, cooperative Europe, open toward other cultures and capable of dialogue, floats like a mirage before us all. We welcome the Europe that found exemplary solutions for (...) problems during the second half of the twentieth century.” Habermas and Derrida: *February 15, or What Binds Europeans Together: A Plea for a Common Foreign Policy, Beginning in the Core of Europe*. 293–294. *Constellations*, Vol. 10, 2003. 3. 291–297.

veződő kommunikáció, kooperáció, konszenzus és a bizalom hagyományos fogalmainak, elméleteinek és praxisainak a dekonstrukciója.

IV. A HIERARCHIKUS KOOPERÁCIÓ DEKONSTRUKCIÓS IGÉNYE

„Wo es Vertrauen gibt, gibt es mehr Möglichkeiten des Erlebens und Handels, steigt die Komplexität des sozialen Systems, also die Zahl der Möglichkeiten, die es mit seiner Struktur vereinbaren kann, weil im Vertrauen eine wirkksamere Form der Reduktion von Komplexität zur Verfügung steht”.⁴⁴

Úgy tűnik, hogy a bizalom a maga fogalmi egységében, ugyanakkor a *különbözőségekkel* való számotvetését mellőzően elgondolhatatlan. Eltávolodva a társadalomtudományi megközelítésektől, lényeges szempont az is, hogy nem lehet sem a bizalom, sem a kommunikáció, a kooperáció és a konszenzus pusztán vagy egyáltalán *kalkulatív* jellegű, nem lehet egyszerű stratégia vagy valószínűség-számítás. Derrida dekonstrukciójában a *negotiation* (egyezkedés) fogalma/kötege ugyancsak kapcsolódik az általunk felvetett kérdéshez. Derrida kiemeli, hogy a *negotiation* a döntéssel (*decision*) áll kapcsolatban, de mindig lennie kell az eldönthetetlenségnek (undecidability), a kiszámíthatatlannak is,⁴⁵ enélkül nem lenne más az egyezkedés, mint pusztá kalkuláció (calculation), egyszerű programálás (*programming*), *trafik*,⁴⁶ *számítás* és *kauzalitás*. Ahol pusztán a kalkulatív jelleg kerül előtérbe, ott inkább egyfajta *torz*, *patologikus* vagy *pszeudo* kommunikációról, kooperációról, konszenzusról, bizalomról és egyezkedésről van szó. A bizalom ilyen felfogása a karteziánus racionalitást tükrözi, amely alapján a bizalom mind-

⁴⁴ Luhmann: *Vertrauen. Ein Mechanismus zur Reduktion sozialer Komplexität*. Stuttgart, UTB, 2000.

⁴⁵ Derrida: *Negotiations*. In. Elizabeth Rottenberg (ed.): *Negotiations: Interventions and Interviews, 1971 – 2001*. Stanford University Press, Stanford, 2002. 11–41. 21. – „The negotiation I am discussing is not simply a calculation. One calculates as much as possible, but there must also be a nonintegratable, incalculable part. [...] If one were sure of the calculation, it would not be an action or a decision; it would be a programming. There must be decision, there must be absolute risk, and thus there must be the undecidable. There is no decision without the undecidable. If there are no undecidables, there is no decision. There is simply programming, calculation. There must be political, ethical decisions, but these decisions are possible only in situations where the undecidable is a necessary dilemma [epreuve], the law.”

⁴⁶ Uo. 13.

össze egy racionális számítás, az érdekek kiszámításának következményévé, egy racionális választási modell következményé válik.

Egy másik lényeges szempont a *különbözőségek* kérdésköre, hiszen a bevett kommunikáció-, kooperáció- és konszenzusmodell voltaképpen egy hierarchikus, etnocentrista, totalizáló és univerzalizáló, modern, előíró, norma-jellegű kapcsolatrendszer, ahol a különbségek iránti tolerancia – minden retorika ellenére – háttérbe szorul. Így alapvető kérdés az, hogy mit is jelenthet egyáltalán nemzetközi vonatkozásban a kommunikáció, a kooperáció, a konszenzus és egyáltalán a bizalom?

Már Lyotard éleslátóan felteszi a kérdést, hogy a posztmodern közegben a kommunikáció kinek és minek a kommunikációja lesz? Mennyiben áll fenn a nyílt, szabad, kommunikáció lehetősége? Ki mondja meg, hogy mit lehet kommunikálni? Ki és hogyan informál a kommunikáció irányairól, és tulajdonképpen mi lesz a kommunikáció: manipuláció, információcsere, a véleménymondás szabadsága vagy párbeszéd? Ki mit fog tudni és ki mit fog kommunikálni arról, amit tud? Hogyan részesül a társadalom a tudásból, és hogyan hasznosítja azt? „Ki fog tudni?”,⁴⁷ „ki dönti el, mi a tudás? Illetve ki tudja, mit kell eldönteni?”⁴⁸ Ugyanígy kérdés az is, hogy egy már eleve hierarchizált, aszimmetrikus, írott vagy íratlan előírásokon alapuló kapcsolatrendszerben hogyan értelmezhető a konszenzus? Kinek a belső morális, jogi, politikai és nem utolsó sorban gazdasági értékrendszere képezi az elsőbbséget az együttműködésben? Mi voltaképpen a „szabad konszenzus”? Ki dönti el, hogy melyek lesznek a szabad konszenzus feltételei? Ki dönti el, hogy mi az erőszak és mi a tárgyalás? Ki dönti el a tárgyalás feltételeit? Ki dönti el, hogy mit kell eldönteni? Mindez a „szabad konszenzus” előíró jellegére utal. Ezért is, odafigyelést igényel, hogy a *hiposztázis* „hozzájárulása” ne váljon *ráhagyatkozássá*, hogy a *pisztisz* megőrzésre és megóvásra vonatkozó meggyőződése ne forduljon át *őrizetbe*, *felügyeletbe*, *kontrollba*, pusztán *formális vagyonekezelésbe*, *„fizetésen alapuló gyámságba”*, és hogy a *pisztosz* engedelmesége se legyen *szolgaság*.

A társadalmi kérdések differenciálódásával, az értékek és érdekek többpólusúvá válásával, oda jutunk, hogy nincs egységesen elfogadott törekvés, a helyes morális magatartás egysége sem létezik, a morál nem univerzalizálható,⁴⁹

⁴⁷ Lyotard: *A posztmodern állapot*. 18.

⁴⁸ Uo. 23.

⁴⁹ Vö. Stephan Moebius: *Emmanuel Lévinas' Humanismus des Anderen zwischen Postmoderner Ethik und Ethik der Dekonstruktion: Ein Beitrag zu einer Poststrukturalistischen Sozialwissenschaft*. In: S. Kollmann, K. Schödel (Hrsg.): *PostModerne De/Konstruktionen: Ethik, Politik und Kultur am Ende einer*

nincs egységes kritérium-, illetve értelmezési- és értékelési rendszer, nincsenek metaszabályok, nincs egységes, univerzális metanyelv, nincs univerzális politikai gazdaság.⁵⁰ Az abszolút heterogenitás pedig eldönthetatlenséget produkál (politicality of undecidability),⁵¹ hiszen kinek a kulturális, vallási, nemzeti, etnikai, politikai, morális, erkölcsi, gazdasági, hatalmi helyzete alapján, kritériumai és legitimációi szerint zajlik az együttműködés? Egyfajta a különbözőségekre alapozó „igazságosság” már nem hagyja alávetni magát egyetlen modellnek,⁵² egyetlen legitimációnak, egyetlen hierarchikus modellre épülő „igazságosságnak”, hanem egy standard, leüledett, kiváltságos, „egyetlen modell” nélküli, „objektív jog” nélküli, normanélküli, nem denotatív kijelentéseken és diskurzusokon⁵³ alapuló „társadalmi igazságosságot”, „eljövendő igazságosságot”⁵⁴ szorgalmaz, lezáratlan, nem előíró jellegű hiperbolikus etikát (*hyperbolische Ethik*)⁵⁵ sürget, mint a lehetséges lehetetlenségét vagy akár a lehetetlen lehetőségét. A kategorikus imperatívusszal szemben a „hipotetikus imperatívusz”,⁵⁶ a tárgyalás és az egyezkedés etikájának (ethics of negotiation)⁵⁷ igénye lép, csakhogy, mint a „racionális politikával”, „a politika, mint az ész tudományával” szemben a „vélemények politikájának”⁵⁸ igénye.

Mindezek nyomán a kommunikáció, az interakció, a konszenzus, a kooperáció és a bizalom kérdései radikalizálódnak, és lépnek fel dekonstrukciós igényekkel. Mivel nincs egységes igazság-, kritérium- és értelmezési rendszer, így a kommunikáció és a konszenzus feltételeinek is szükséges a szüntelen újrapratás. Így a rögzített „igazságok” előnyben részesítésének helyébe a

Epoche. Lit Verlag, Diskursive Produktionen Band 7. Text Kultur Gesellschaft, 2004. 45–61. 46. – „Moral lässt sich nicht universalisieren”.

⁵⁰ Lyotard: *Libidinal economy*. Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 1993. 104. – „[...] there is no universal political economy.”

⁵¹ Vö. Derrida: *Ethics and Politics Today*. In. Elizabeth Rottenberg (ed.): *Negotiations: Interventions and Interviews, 1971-2001*. Stanford University Press, Stanford, 2002. 295–315.

⁵² Vö. Lyotard/Thébaud: *Politik des Urteils*. Diaphanes, Zürich, 2011. 53. – „Die Frage der Gerechtigkeit lässt sich für eine Gesellschaft nicht in Bezug auf ein Modell lösen”.

⁵³ Vö. uo. 49. – „[...] ein Befehl sein Berechtigung nicht in einer denotativen Aussage finden kann”.

⁵⁴ Vö. Derrida: *Gesetzeskraft. Der „mystische Grund der Autorität”*. Frankfurt am Main, 1991. 56. – „[...] die Gerechtigkeit immer als ein »Zu-kommen«”.

⁵⁵ Derrida: *Jahrhundert der Vergebung. Verzeihen ohne Macht – unbedingt und jenseits der Souveränität. Lettre International* 10. Berlin, 2000. 10–18.

⁵⁶ Derrida: *i.m. Negotiations*. 12.

⁵⁷ Uo. 12.

⁵⁸ Vö. Lyotard/Thébaud: *Politik des Urteils*. 130. – „Wir müssen also eine Politik der Meinung machen”.

folyamatban levő vita, a konszenzus, a kommunikáció és a kooperáció normáinak, formalizmusának és technikai jellegének, hierarchikusságának, etnocentrizmusának dekonstrukciója, a kommunikáció és a tárgyalás berögzült praxisának, kalkulatív jellegének dekonstrukciója, a fogalmi, argumentatív, „techno-tudományos-realisztikus”⁵⁹ kalkuláció dekonstrukciója, csakúgy, mint a „terrorizmus” és a „nemzetközi terrorizmus” háborúlegitimáló státusának dekonstrukciója kerül. Szükségessé válik ugyanakkor a *Másik* és az *Idegen*, a *menekültek* és az *emigráltak* politikai státusának, a *szuverenitásnak*, a „*biopolitika*” és a *kisebbségi kérdéseknek*, a különbözőségek státusának az átértékelése, a „különböző gazdaságok politikája, avagy a különbözőségek gazdaságá”-nak⁶⁰ érvényesítése. Mindezek alapján a fennálló kooperáció retorikájának helyére a *különbözőségek elismerésére alapozott kooperáció* igénye lép.

Mindenfajta retorika – csakúgy, mint a retorikák dekonstrukciójának retorikája – egyre inkább délibábként lebeg előttünk, éppúgy mint az illúzió, egy a hierarchikusan szerveződő „sokaságok egységnek” helyét átvenni készülő, a különbözőségek elismerésére alapozott együttműködés lehetősége. A „megértés kultúrájának” és a „bizalom kultúrájának” illuzórikus képe és retorikája mindinkább a bizalmatlanság hauntológiájába látszik torkollni. Általános jelenséggént megfigyelhető a nemzetközi kapcsolatokat meghatározó kölcsönös bizalomvesztés, csakúgy, mint a bizalomdeficit Európa új konstellációjával szemben, egyúttal pedig a korábbi szakadások radikális felerősödése és aktualizálódása. Nyilván a bizalom erősebb társadalmi kohéziót és sikerképesebb gazdaságot eredményezhet, éppen ezért az említett fejlemények nyomán is a kommunikáció, az interakció, a konszenzus, a kooperáció és a bizalom kérdései radikalizálódnak. Az egyre inkább teret nyerő bizalomvesztés és az aktualizálódó, rehabilitálódó, ugyanakkor affirmálódó, hauntologikusan visszakisértő nemzetközi hidegháborús konstelláció, és mindezek etikai, politikai, jogi és gazdasági vonatkozása egyaránt, arra késztet, hogy felismerjük: elkerülhetetlen kihívásnak számít a kommunikáció, a kooperáció, a konszenzus és a bizalom hagyományos felfogásának és praxisának a dekonstrukciója, valamint a kulturális sokféleség, a *különbőségek* etikai, politikai, jogi és gazdasági vonatkozásának további problematizálása. Nyilván az interszónális, interkulturális, internacionális kapcsolatok megkövetelnek egyfajta bizalmat, az aktuálpolitikai fejlemények azonban mindinkább a

⁵⁹ Vö. Lyotard: *Das Inhumane. Plaudereien über Zeit*. Passagen Verlag, Wien, 1989. 198. – „[...] begrifflichen, argumentativen, techno-wissenschaftlichen und realistische Bestimmung”.

⁶⁰ Docherty: *i.m.* 184. – „[...] the politics of a »different economy«, or an economy of difference”.

bizalom hanyatlására utalnak vagy utalni szándékoznak, talán egyfajta önmagát beteljesítő jóslat lehetőségére és egy új (hideg)háborús konfliktusra is rájátszva – amely bizonyos érdekek számára mindig is profitáló lesz –, amikor is a jóindulat hermeneutikája helyére egyre inkább a gyanakvás hermeneutikája kerül.

***„... ha valakiben megbízom, akkor annak az
önmagában való bizonyossága, az én
önmagamban való bizonyosságom ...”***

A „BIZALOM” FOGALMA A SZELLEM FENOMENOLÓGIÁJÁBAN

WEISS JÁNOS

Ha a „bizalom” szót filozófiai terminusként akarjuk használni, akkor mindenekelőtt Arisztotelész barátság-elmélete juthat az eszünkbe. Először tehát azt szeretném megnézni, hogy a barátság elemzésében hogyan jelenik meg a „bizalom”. Az *Eudémosz*i etikában Arisztotelész így fogalmaz: „Bizalom nélkül nincs szilárd barátság. A bizalom csak idővel jön meg, hiszen ki kell állnia a próbát. [...] Bizonyos idő eltelte nélkül nincs barátság, addig csak kívánják, hogy barátok legyenek, és nagyon észrevétlenül válik barátsággá az ilyen állapot.”¹ A bizalom így a barátság tartósságához kötődik. S ugyanebben az értelemben jelenik meg a *Nikomakhoszi etikában* is. „[A] barátság kialakulásának hosszú időre [...] van szüksége, s arra, hogy a barátok összeszokjanak; mert a közmondás szerint az emberek nem ismerhetik meg egymást előbb, míg azt a bizonyos mennyiségű sőt együtt el nem fogyasztják; s előbb nem fogadhatják egymást bizalmukba, s nem is lehetnek jó barátok, míg egyik a másik szemében nem lesz szeretetre méltó, s míg ennek bizonyosságát nem adja.”² A barátsághoz így hozzátartozik egyfajta tartósság, állandóság, és a „bizalom” ennek megragadására szolgál. E terminus filozófiai karrierje – ha jól látom – azzal kezdődik, hogy Augustinus Istenre vonatkoztatja: „Hála néked én gyönyörűségem, ékességem és bizodalmam. Hála néked Istenem a tőled kapott javakért. Órizd meg most már valamennyit nekem. Így megőrzöl majd engemet és gyarapodnak és öregbednek ajándékaid, és vele leszek magam is, mert hogy legyek, ismét csak tőled kaptam.”³ A fogalom jelentésében így egy döntő elmozdulásra került sor: az interszubjektív emberi viszonyok egyik dimenziója a transzcendencia attribútumává válik. (Ezt egyébként még a magyar fordítások is érzékeltetik, amikor bizalom helyett bizodalomról beszélnek.) A fogalom használatában így már nagyon korán föllépett egy elméleti zavar, amely megakadályozta, hogy terminusként széleskörűen elterjedjen, és beépüljön a filozófiai nyelvezetbe. Az ezzel a zavarral vívott küzdelem a leginkább Jakob Böhme erőfeszítésein érezhető, aki az *Aurora ...* című könyvének egyik helyén így ír: „Ahogy

¹ Arisztotelész: *Eudémosz*i etika / *Nagy etika*, Gondolat Kiadó, 1975. 95.

² Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika*, Európa Könyvkiadó, 1997. 264–265.

³ Augustinus: *Vallomások*, Gondolat Kiadó, 1982. 54.

egy mű nem ismerheti meg a maga mesterét, úgy az ember sem ragadhatja meg és ismerheti meg Istent, a maga teremtményét; hacsak a szentlélek meg nem világítja. Ami egyedül azokkal történik meg, akik nem bíznak önmagukban, hanem a reményüket és az akaratukat egyedül Istenbe helyezik, és a Szentlélekben örvénylenek, ők osztoznak az isteni szellemben [die sind ein Geist mit Gott].⁴ Ezt a passzust mindenekelőtt úgy értelmezném, hogy a „bizalom” fogalmát nem lehet megszemélyesíteni, és Isten szinonimájaként használni. A bizalom fogalma így kettéoszlik: az egyik oldalon áll az ember ön-bizalma, a másik oldalon pedig az Istenbe vetett bizalom. Az utóbbit Böhme az ember és Isten közös szellemének nevezi. Ehhez csak az tud föl-emelkedni, aki képes átlépni az ön-bizalmon. Azt is mondhatnánk, hogy a saját korlátoltságunk felismerése vezet el oda, hogy fölemelkedjünk Isten szellemiségébe. Egy nagyon komoly veszteségünk persze lesz: a „bizalom” szó interszubjektivitása eltűnik: a bizalom a transzcendenciához való viszonyban merül ki.⁵ Ez az előzetes áttekintés már is mutatja a fogalom belső zavarát, az interszubjektív és a vallási aspektusok összecsúszását.

* * *

Ez előtt a háttér előtt, szeretnék rápillantani arra, hogy Hegel *A szellem fenomenológiájában* hogyan használja a „bizalom” terminusát, és ezen keresztül persze a mű alapkonceptiójába is szeretnék egy bizonyos fajta betekintést adni. Induljunk ki az ész-fejezet következő megállapításából: „Egy szabad népben az ész [...] valóban megvalósult [...]”.⁶ Ezt a mondatot

⁴ Jacob Böhme: *Aurora oder Morgenröte im Aufgang*, 63. „Ha tehát a teremtmény akarat-szellemé az ész világosságának segítségével az önzés alapján felfogott centrumba emelkedik, miközben saját rögeszméjébe burkolózik, akkor ismételtelt eltávozik Isten világosságától. Ebben az állapotban az ördög nyitott kapukra talál benne, lakhelyeként pedig egy szépen feldíszített hajlékot nyer: az ész fényességét.” Jacob Böhme: *Christosophia, avagy a Krisztushoz vezető út*, Kairosz Kiadó, 2009. 149.

⁵ Ha az ember osztozik az isteni szellemben, akkor ez számára egy bizonyos fajta megnyugvással fog járni. E gondolat kiindulópontját Böhme így fogalmazza meg: „Saját értelmi képességünket [...] nem tehetjük meg kiindulópontnak! Nem szabad egyedül a felszínes ész világosságával kormányoznunk életünket; még ha jó dolog is az ész, eszünk világosságának azonban mélységes alázatba kellene merülnie, és Isten akaratát és szellemét kellene minden kutatásunk során vezérfonalává tennie, hogy az ész világossága Isten világossága által lásson. Mert ha az ész sok mindent képes is felismerni, ne viselkedjen úgy, mintha a sajátjáról lenne szó, hanem Istennek kell tulajdonítania a dicsőséget, aki a megismerés és a bölcsesség kizárólagos birtokosa.” I.m. 155.

⁶ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Phänomenologie des Geistes* (Werke, 3. kötet), Suhrkamp Verlag, 1986. 266.

visszafelé is olvashatjuk: szabad az a nép, amelyben az ész megvalósult. Az ésszel a tudat olyan alakot vesz fel, amely a megvalósulásra tör, sőt az egyetlen valóság szeretne lenni. „Az ész a tudatnak az a bizonyossága, hogy ő a teljes realitás [...]”.⁷ Vagy másként fogalmazva: az ész megvalósulása tesz egy népet szabaddá. Nagyjából itt vagyunk, amikor Hegelnél elindul a „bizalom” önmozgása. Ez az önmozgás három stádiumból épül fel.

(1) Nézzük tehát közelebbről az ész megvalósulásának hegeli leírását: „az ész a jelenlévő-eleven szellem, amelyben az individuum a maga *meghatározottságát* – azaz a maga általános és egyes lényegét – nemcsak kimondja és dologiságként meglévőként tudja, hanem maga ez a lényeg, amelynek meghatározottságát már el is érte.”⁸ Első hallásra ez a passzus roppant talányosnak tűnhet, de talán segít, ha figyelembe vesszük, hogy Hegel kétszer is használja a *Bestimmung* szót, és először még kurzíválja is. Azt is tudjuk, hogy a *Bestimmung* egyszerre jelent meghatározást és rendeltetést, így a fordítása roppant nehéz. Ezek után azt mondhatjuk, hogy az ész megvalósulása azt jelenti, hogy a meghatározottság egyúttal rendeltetéssé is válik, egy reális-élő rendeltetéssé. E passzus jelentését pedig a következő mondat világítja meg: „Az ókor legbölcsebb férfúi ezért úgy gondolták, *hogy a bölcsesség és az erény abban áll, hogy a népünk erkölcsisége szerint élünk*.”⁹ Ez lenne az ész megvalósulása: a bölcsességnek életformává kell válnia. És mivel ebben az esetben a különös és az általános egybeesik, eljutottunk az emberi boldogsághoz. Ez a *Fenomenológiának* egy olyan pontja, amelyen a mű akár véget is érhetne. Mit lehetne még elérni, miután az ész a népben megvalósult és az individuális boldogság is realitássá vált? Hegel ebből a kényes helyzetből a következő megfontolással próbál kitörni: „Az öntudat azonban ebből a boldogságból, a maga rendeltetésének eléréséből [...] kilépett vagy még el sem érte el azt; mert mindkettőt egyszerre lehet állítani.”¹⁰ Tudjuk, ha Hegel így beszél, akkor mindig a magában való és a magáért való különbségére gondol. „Az észnek *ebből a boldogságból ki kell lépnie*; mert egy szabad nép élete csak *magában valóan* vagy közvetlenül a *reális erkölcsiség* [...]”; és ezzel ez az általános szellem maga is egy egyes, az erkölcsök és a törvények egésze, egy meghatározott erkölcsi szubsztancia, amely csak a magasabb mozzanatokban, vagyis a *lényegről szóló tudatban*, veti le a maga korlátozottságát, és csak ebben a felismerésben találja meg az abszolút igazságot, és nem köz-

⁷ I.m. 179.

⁸ I.m. 266.

⁹ Uo.

¹⁰ Uo.

vetlenül a maga létében [...]”¹¹ Ez az a kontextus, amelyben Hegel bevezeti a „bizalom” kifejezését. És ahogy várható is, a kontextus erősen rányomja a bélyegét e kifejezés értelmére. „Továbbá ezért az *egyes* tudat, ahogy közvetlenül a maga egzisztenciájában, egy népen belül a reális erkölcsiséggel rendelkezik, egy szolid bizalom, melynek a számára a szellem nem oldódott fel a maga absztrakt mozzanataiban, és amely így nem is tudja magát *egy önmaga számára való egyediségnek*.”¹² A szolid bizalom (gediegenes Vertrauen) így annak az ellentéte, hogy az egyes egy önmaga számára való egyediség; a „bizalom” pedig azt jelenti, hogy az egyes föloldódik, beleágyazódik a népbe vagy a reális erkölcsiségbe. Az benyomásunk, hogy Hegel visszatér a bizalom arisztotelészi interszubjektív értelmezéséhez, és ez alapjában véve helytálló is, csakhogy közben az interszubjektivitás értelme némileg átalakult. Ennek az átalakulásnak a mintája kétségtelenül Schillertől származik. *A levelek az ember esztétikai neveléséről* című művében Schiller az egyes és az egész viszonyát állítja középpontba, és ennek megragadására a reprezentáció fogalmát vezeti be. Az ókori ember még reprezentálhatta a maga népét, és ebben az értelemben egy volt vele; a modern ember viszont – a munkamegosztás következtében – már nem képes ilyen reprezentációra; az egyedisége vagy a partikularitása hangsúlyos lesz.¹³ Hegel a sikeres reprezentáció helyett vezeti be a „szolid bizalom” kifejezést. De nézzük, hogyan vész el ez a szolid bizalom? Ami Schillernél a munkamegosztás következménye volt, azt most a szellem spekulatív előre lépése kényszeríti ki. „De ha [az egyes tudat] eljutott ehhez a gondolathoz, ahogy el is kell jutnia hozzá, akkor elveszti a szellemmel való *közvetlen* egységét, vagyis a benne való *létét*, a bizalmát; [az egyes tudat] most önmagában *izolálva* válik önmaga számára lényeggé, és már nincs köze az általános szellemhez.”¹⁴ (Ebben a mondatban találkozhatunk a „bizalom” szinte definíció-szerű meghatározásával: a bizalom a szellemben való lét.) Ebből a benne létből az egyes tudat visszazuhan önmagába, és ezzel együtt izolálódik is: úgy tűnik, ezzel egyúttal a szellemből is kiléptünk. És ez így is lenne, ha a szellem kizárólag a népet vagy a reális erkölcsiséget jelentené. (Ezen a ponton a szellem jelentése, ha nem is összekuszálódik, de egy nehezen áttekinthető komplexitássá válik.)¹⁵ Ezzel az átlépéssel a népbe való beágyazás és a konkrét erkölcsiség

¹¹ I.m. 267.

¹² Uo.

¹³ Friedrich Schiller: *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*, Philipp Reclam jun. 1976. 18–20.

¹⁴ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, i.k. 267.

¹⁵ Ezzel itt nem tudok részletesebben foglalkozni, csak utalni szeretnék Michael Quante kitűnő tanulmányára: Az elismerés, mint *A szellem fenomenológiájának* ontológiai princípiuma, In. *Kellék* 2007. 33–34. 175–190.

is egy múltbeli alakzattá süllyed le. Hegel egy pillanatig még megpróbálkozik azzal, hogy a „bizalmat” mint tovább-mozgó fogalmat megtartsa. „Az *öntudat eme egyediségének mozzanata* ugyan maga is benne van az általános szellemben, de csak mint elmúló nagyság, amely – mint ahogy önmaga számára föllép – benne közvetlenül feloldódik, és csak mint bizalom jut el a tudathoz. Amennyiben ily módon fixálódik – és minden egyes mozzanatnak [...] magának is el kell jutnia addig, hogy lényegként jelenítse meg önmagát – az individuum szembe kerül a törvényekkel és az erkölcsökkel [...]”.¹⁶ De mit jelent ez a szembekerülés? A *kereszténység szelleme és sorsa* című ifjúkori írásban ezen a ponton jelenik meg a kereszténység és a zsidóság ellentéte.¹⁷ A zsidóságban a szembekerülés alávetést jelent, önkéntes alárendelődést. A kereszténység viszont erre a szituációra kritikai választ kínál: a holt törvényekkel egy életre-keltéssel szegül szembe, vagyis megpróbálja visszaemlíni őket (a törvényeket) az emberi moralitásba. És mi történik eközben a bizalommal? A bizalom privatizálódik, már csak a tudatra vonatkozik, és így önbizalom lesz belőle. A görögség felbomlását követően az individuális tudat elveszti a maga beágyazottságát, boldogtalan lesz, de önbizalmában megerősödve folytatja a maga útját. Az önbizalom feltétele így a boldogság elvesztése. Ezzel együtt a tudat célja is világos lett: a boldogság állapotát, mint magáért valót kell helyreállítani, az egyes tudatnak újra be kell ágyazódnia a szellembe, most, miután végigment a meghasonlás egész folyamatán.¹⁸

(2) A „bizalom” szó második jelentése a szellem-fejezet alapján körvonalazható. „Az ész szellem, amennyiben azt a bizonyosságot, hogy ő a teljes realitás, az igazsággá emelte, és maga magának, mint a maga világának, és a világnak mint önmagának tudatában van.”¹⁹ A szellemen megjelenik a világra való utalás: az ésből vagy a tudatból a világgá való kiszélesítéssel megyünk át a szellembe. „A *magában és magáért való* lény azonban, amely önmagát mint tudatot valóságosan és önmagát önmaga számára elképzei, a *szellem*.”²⁰ Ezt a mondatot is visszafelé kell olvasnunk: a szellem a magában és magáért való lény, aminek viszont két aspektusa van: a szellem egyrészt mint

¹⁶ I.m. 267.

¹⁷ „Természetesen nem lehet elhallgatni, hogy Hegel eme szövegében igazolatlan antiszemita vonások jutnak kifejezésre [...]” Lásd Markus Enders / Rolf Kühn: *„Im Anfang war der Logos ...”. Studien zur Rezeptionsgeschichte des Johannesprologs von der Antike bis zur Gegenwart*, Herder Verlag, 2011. 207.

¹⁸ Azt is tudjuk, hogy a meghasonlást (Entzweiung) fogalmát Schiller vezette be a diskurzusba, és a fiatal Hegel *A filozófia fichtei és schellingi rendszerének különbsége* című művében ehhez kötötte a filozófiai lehetőség-feltételét. A most elemzett koncepciója fényében ezt minden bizonnyal leszűkítésnek tartanám.

¹⁹ I.m. 324.

²⁰ I.m. 325.

tudat valóságos, és másrészt a szellem az önmagáról alkotott tudat. A szellemnek mindig ez a két aspektusa van, amelyek különböző formákban lépnek fel: „a szellem az *erkölcsi valóság*”²¹ De ebben az esetben nem a két pólus abszolút azonosságáról van szó. „A [szellem] a valóságos tudat *önmaga-léte*, amellyel ő – vagy pontosabban ő önmagával mint tárgyiasan valóságos *világ* – szembelep [...].”²² Hegel szeretne fenntartani egy differenciált azonosságot, miközben újra és újra az egységességet is sugallja: „A szellem így az önmagát hordozó abszolút reális lényeg.”²³ A kérdés az, hogy ebben a fogalmi konstrukcióban milyen helye van a bizalomnak? De mielőtt erre válaszolnánk, azt kell mondanunk, hogy a bizalom az azonosságnak és a nem-azonosságnak ezt a feszültségpontját van hivatva megjelölni. Hegel biztosan nem riadna vissza attól, hogy a bizalmat az azonosság és a nem-azonosság azonosságának nevezze. Most már megnézhetjük, hogy Hegel a szellem-fejezetben milyen meghatározást ad a „bizalom” fogalmára. „Az öntudat a népen belül az általánostól csak a különösséig és nem az egyes individualitásig megy le [...].”²⁴ Most lehet látni, hogy ennek a szellem-értelmezésnek az az ára, hogy a valóságos erkölcsi-ségben már nem találkozhatunk az egyes individualitással, hanem csak a különössel. Az egyes individualitás tevékenységében ugyanis mindig van egy „negatív valóság”. A „bizalom” kialakulásának feltétele, az egyedi individualitás-ban lévő negativisztikus mag eltűnjön. Így tulajdonképpen egy olyan meghatározáshoz jutunk, amely messzemenően összhangban áll Jacob Böhme értelmezésével, aki szembeállította egymással az ön-bizalmat és a bizalmat. Ilyen körülmények között beszélhetünk a bizalomról. Hegel ezt így írja le: a különösségeként megjelenő öntudat cselekedeteinek alapjául szolgál a „biztos bizalom az egészhez”.²⁵ Látjuk, hogy szükségünk volt még egy fogalomra, a cselekvésre: a bizalom a különösség státuszában lévő öntudat cselekvésének alapvető feltétele. A cselekvés fogalmának értelmezésébe ezúttal nem akarok belemenni, hanem csak az alapjelentését akarom megadni: a cselekvésben valósul meg az individualitás (a szó legátfogóbb értelmében), és ebből következően reflektált lesz, vagyis önmaga a maga tárgyává válik.²⁶ És ezután következik a bizalom tisztán formális meghatározása: a bizalomba semmi idegen, semmi félelem és semmi idegenség sem keveredik”²⁷ Egy későbbi helyen

²¹ Uo.

²² Uo.

²³ Uo.

²⁴ I.m. 347.

²⁵ Uo.

²⁶ I.m. 240.

²⁷ I.m. 347.

Hegel így ír: „Akiben megbízom, annak az *önmagában való bizonyossága*, az én *önmagamban való bizonyossága*; én a magam számára a valóságot ismerem föl benne, úgy hogy ő ezt elismeri és ez számára a cél és a lényeg.”²⁸ Itt úgy tűnik, mintha a „bizalom” jelentése az elismerés egy speciális fogalmához közeledne: a fivér és a nővér egymáshoz való viszonyához. „A nem kevert viszony a *fivér* és a *nővér* között alakul ki. Ugyanaz a vér jutott bennük *nyugalomra* és *egyensúlyra*. Ezért nem kívánják egymást, és ezért nem adták egymásnak és nem is kapták egymástól a magáért-valóságot, hanem egymással szemben szabad individualitások.”²⁹ Később ezt Hegel valóban egy elismerési viszonyként definiálja: „A fivér a nővér számára az általában vett nyugodt azonos lény; annak elismerése benne tiszta és keveredés nélküli, természetes viszonyulással.”³⁰ (Emlékezzünk: „ha valakiben megbízom, akkor annak az *önmagában való bizonyossága*, az én *önmagamban való bizonyossága* [...]”).³¹ Majd ennek végső pregnáns megfogalmazása így szól: „az *egyedi őnmaga-létben* az elismerő és az elismert mozzanat a maga jogához juthat, mert össze van kötve a vér egyensúlyával és a vágy nélküli viszonnal.”³²

(3) A „bizalom” harmadik alakzata a *Fenomenológiában* a valláshoz kötődik, pontosabban a vallás kontextusában kapja meg a maga jelentését. „Az erkölcsi szellem vallása a szellem fölülemelkedése a maga valóságán, a *maga igazságából* való visszamenés az *önmagára vonatkozó tudásba*.”³³ Ha egy kicsit leegyszerűsítjük ezt a mondatot, akkor azt mondhatjuk, hogy miután a szellem eljutott az erkölcsiséghez, vagyis a közösségi léthez, még egyszer vissza kell lépnie egy bizonyos tudásba. A vallás így nem más, mint a szellem tudás-alakzata, amennyiben túl vagyunk az erkölcsiségen, vagyis a közösségi léten. Ezt Hegel maga így magyarázza: „Amennyiben az erkölcsi nép a maga szubsztanciájából való közvetlen egységben él, és az öntudat tiszta egvediségének princípiumával benne nem rendelkezik, úgy a vallása a maga kiteljesedésében csak a *fennállásától* való *elválasztásban* lép fel.”³⁴ Az erkölcsi szubsztancia valósága még arra épül, hogy az öntudat mozgásával szemben valamiféle

²⁸ I.m. 405.

²⁹ I.m. 336.

³⁰ I.m. 337.

³¹ I.m. 405.

³² I.m. 337-338. Emlékezzünk: „ha valakiben megbízom, akkor annak az *önmagában való bizonyossága*, az én *önmagamban való bizonyossága* [...]”).³² Majd ennek végső pregnáns megfogalmazása így szól: „az *egyedi őnmaga-létben* az elismerő és az elismert mozzanat a maga jogához juthat, mert össze van kötve a vér egyensúlyával és a vágy nélküli viszonnal.” I.m. 405. és 337-338.

³³ I.m. 513.

³⁴ Uo.

változhatatlanságot képvisel, és az öntudat a szilárd bizalomból még nem vonult vissza önmagába. A vallás így egyidejűleg az erkölcsiségre jellemző bizalom felfüggesztését jelenti. (Egy olyan állapotról van szó, amelyben az egyes még elégedett a maga létezettségének korlátozottságával, és még fogalma sincs a maga szabad önmaga-létéről.) A vallás azonban nem egyszerűen a bizalom megszüntetését jelenti, hanem annak sajátos újrafogalmazását is.³⁵ „De ez a nyugodt közvetlen bizalom a szubsztanciában az *önmagához* való bizalomba és az *önmagával való bizonyosságba* húzódik vissza.”³⁶ A vallás így akkor lép fel, amikor a bizalom már nem a szubsztanciára (az erkölcsiségre) vonatkozik, hanem az individuálisan létező egyes emberre. Ebben a tekintetben Hegel nem lát különbséget a zsidó és a keresztény vallás között: a különbség csak annyi, hogy a zsidóságban az egyes ember szolgál, a kereszténységben viszont szabad. A folytatásból azonban az derül ki, hogy ezt Hegel mégsem egészen így gondolja: a vallás nem egyszerűen maga mögött hagyja az erkölcsiséget, hanem sajátosan újrafogalmazza azt. „A szellemnek ez az önmagában való egyszerű bizonyossága a kétértelműség, a nyugodt fennállás és a szilárd igazság, és ezzel együtt úgy tűnik, hogy az abszolút nyugalanság és az erkölcsiség elmúlása.”³⁷ Igen, az eddigiek alapján nagyjából itt tartunk. De most következik egy fordulat a hegeli gondolatmenetben, amely tulajdonképpen helyreállítja a folytonosságot. „Ez azonban átcsap az utóbbiba [...]”: a szellem egyszerű bizonyossága átcsap az erkölcsiségbe.³⁸ Hegel gondolatmenete mindig úgy tesz, mintha csak leírná a szellem mozgását, és mintha nem is önmában megálló operációkról lenne szó. De amit Hegel mondani akar, az talán úgy értelmezhető, hogy a vallás maga is erkölcsiség-teremtő lehet. „Mert az erkölcsi szellem igazsága először is csak az a szubsztanciális lényeg és bizalom, amelyben az önmaga-lét csak szabad egyediségnek tudja önmagát, és amely ezért a bensőségességben vagy az önmaga-lét szabaddá válásában tönkremegy.”³⁹ Vagy könnyen variálva a gondolatot: „Amennyiben a bizalom megtörik, a nép szubsztanciája megbicsaklik, és a szellem, amely a változékonny extremítások közepe volt, az önmagát megragadó lényeg extremításként lép előtérbe.”⁴⁰ A szellem így elveszti a maga világát; és ezért mély szomorúság tölti el, mintegy gyászolja a maga világának elvesztését.⁴¹ De

³⁵ Uo.

³⁶ Uo.

³⁷ I.m. 513-514.

³⁸ Uo.

³⁹ Uo.

⁴⁰ Uo.

⁴¹ Uo.

ezután még nem a vallás következik, hanem a művészet, vagy, ahogy Hegel nevezi *A szellem fenomenológiájában* a művészetvallás. A művészetvallásról szóló fejezet ezzel a felütéssel kezdődik: „A szellem a maga alakját, amelyben a maga tudata számára van, fölemelte magába a tudat formájába, és egy ilyent önmaga számára létrehoz.”⁴² A művészet így a szellem világ-vesztésének állapotában lép fel. Vagy a másik oldalról tekintve: a művészet segíti át a szellemet a maga világ-vesztésének krízisében. Itt tehát nem a bizalomról van szó, hanem a bizalom hiányának feldolgozásáról. E hiány feldolgozása azt az alakot ölti, hogy a tudat így őrzi a világ emlékét. A művészetben Hegelnél a szellem a *szubsztancia* formájából a *szubjektum* formájába lépett át; ez azt jelenti, hogy a szellem ebben az esetben tevékeny, vagyis maga hozza létre a maga formáját.⁴³ A szellem ilyen alakváltozásával együtt a „bizalom” elveszti a maga jelentését: a művészet így a szellem krízis-állapotához kötődik.⁴⁴ Azt váránk tehát, hogy a vallás fogja visszaállítani a „bizalom” jelentését. A vallás hegeli elméletében a kereszténység kitüntetett szerepet kap. Tudjuk, hogy a *Fenomenológiában* Hegel nem írta le a „kereszténység” szót, helyette a „nyilvánvaló vallásról” [offenbare Religion-ról] beszélt. „Az abszolút vallás a nyilvánvaló vallás, az a vallás, amelynek tartalma, kiteljesülése saját maga, ám egyben az a vallás, amelyet *kinyilatkoztatottnak* nevezünk, értve ezen [...] azt, hogy Istentől kinyilatkoztatott, hogy benne Isten adja az ember tudtára, hogy ő, az Isten, micsoda [...]”⁴⁵ Hegel számára a kereszténység értelmezésének alapidokumentuma mindig a *János Evangélium* prologusa maradt;⁴⁶ ennek értelmében lehet a *Fenomenológia* megfelelő helyeit is értelmezni. Ezt a meghatározást: „az önmaga-lét az abszolút lény”⁴⁷ Hegel néhány oldallal később így értelmezi: „Az isteni lény emberré válása, vagyis az, hogy lényegileg és közvetlenül az öntudat alakjával rendelkezik, az abszolút vallás egyszerű tartalma.”⁴⁸ A logos testté válása azonban nem a „bizalom”, hanem a „megbékülés” terminusával ragadható meg. A *kereszténység szelleme és sorsa* című korai esszéjében egy hosszabb elemzés után a *Máté Evangé-*

⁴² I.m. 512.

⁴³ I.m. 545. Ezt Hegel így is kifejezi: „az isteni lény emberré válása” – ami a János evangélium prologusára, és annak hegeli értelmezésére utal. Lásd a *Der Geist des Christentums und sein Schicksal* című tanulmányt.

⁴⁴ Uo.

⁴⁵ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Vallásfilozófiai előadások*, Atlantisz Kiadó, 2000. 230.

⁴⁶ Erre hívta fel a figyelmet a következő könyv: Markus Enders / Rolf Kühn: *„Im Anfang war der Logos ...”*, i.k. 206. skk.o.

⁴⁷ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, i.k. 545.

⁴⁸ I.m. 552.

liumnak ezt a versét idézi: „Mert az embernek fia azért jött, hogy megtartsa, ami elveszett vala.”⁴⁹ Erről mondja Hegel: „Ezzel közvetlen kapcsolatban van [...] a megbékülés, a meghasonlás megszüntetésének parancsa, az egyesülésre való felszólítás; ez az egység Isten szemlélete, hogy olyanná váljunk, mint a gyerekek.”⁵⁰ Itt természetesen már nem foghatok bele a „megbékülés” elméletének főlvázolásába; csak azt akartam megmutatni, hogy a „bizalom” fogalma maga is határokba ütközik, miközben a „bizalom” fogalma átmegy a megbékülésbe. És a „megbékülés” a Fenomenológiában nem is a vallásban teljesedik be: a vallásban csak elképzeljük az isteni lénynek a másikkal (a gonosszal) való kibékülését.⁵¹ Ennek a „megbékülésnek” a filozófiában is le kell játszódnia: a vallási megbékülésnek át kell mennie a tudatnak az öntudattal való kiegyezésébe. A tudatnak már mindig is öntudatnak kell lennie: ezzel feloldódik a szellemet végigkísérő belső feszültség.⁵²

* * *

Elemzésem eredményei a következő három tézisben összegezhetők: (1) Hegel ragaszkodik a „bizalom” fogalmának interszubjektív alapjelentéséhez, habár azt (Schiller nyomán) az egyes tudat és az egész viszonyává értelmezi át. (2) A „bizalom” valláselméleti értelmét egyszerre fölntartja és elveti: a megbékülés fogalmába való átmenettel. (3) Így a „bizalom” egy olyan dialektikája körvonalazódik, amely teljesen sajátos képletet követ, és aligha illeszthető be a hegeli dialektika bármiféle sémájába. (Habár ezt az utóbbi tézist részletesebben ki kellett volna fejtenem.)

⁴⁹ Máté 18,11. Károli Gáspár fordítása.

⁵⁰ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Der Geist des Chriustumtums und sein Schicksal*, i.k. 315.

⁵¹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, i.k. 567.

⁵² I.m. 579.

BIZALOM VAGY BIZTONSÁG? FICHTE A TERMÉSZETI ÁLLAPOT FENNTARTHATATLANSÁGÁRÓL

HANKOVSKY TAMÁS

Tanulmányomban *A természetjog alapja, a tudománytan elvei szerint* (1796) alapján Fichte kontraktualizmusának egyik alapgondolatát kívánom felvázolni. A kézikönyvek gyakran idézik, hogy Fichte szerint (szemben a családdal) az állam az általános bizalmatlanságra épül. Ez első-sorban nem azt jelenti, hogy a polgárok kölcsönös bizalmatlansága, mint valamiféle egymást kiegyenlítő erők mérnökieen szervezett összjátéka biztosítja az állam stabilitását, hanem azt, hogy azért van szükség az államra, mert az emberek nem bíznak eléggé egymásban. Fichte jénai jog- és államfilozófiájának elsődleges gondja az én(ség) feltételeként tekintett szabadság biztosítása mindenki számára. Ezt ugyan a másik emberbe vetett bizalom és hit (*Treue und Glauben*) is megalapozhatná, a biztonság igénye – vagyis hogy a szabadság „a mechanikushoz hasonló szükségszerűséggel” valósuljon meg – Fichte szerint azt eredményezi, hogy a bizalom természeti állapota helyett az emberi közösségnek az állam által garantált kényszerítő törvények biztonságát kell választania.

Tanulmányom főcíme merőben retorikus, amennyiben Fichte jénai társadalomfilozófiájáról lesz szó, ő viszont egy pillanatra sem időzik el ennél a dilemmánál.¹ Számára ugyanis magától értődő, hogy a jogrendet vagy az államot nem lehet az emberek közötti bizalomra alapozni, hanem egyedül a biztonság igényére. A jogrend, és kiváltképpen az a része, amelyet Fichte a kényszer jogának vagy kényszerítő jognak (*Zwangsrecht*) nevez, éppen az eset-

¹ Ahol lehet, Fichtét a magyar fordítás alapján fogom idézni, de a két kanonikus kiadás (GA és SW) adatait is megadom.

J. G. Fichte: *A természetjog alapja, a tudománytan elvei szerint*. (Részlet) (Ford. Endreffy Zoltán) In: Fichte: *Válogatott filozófiai írások*. Budapest, Gondolat, 1981. 147-236.

J. G. Fichte: *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre*. R. Lauth – H. Jacob – H. Gliwitzky (szerk.): *Johann Gottlieb Fichte Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1962–2010. 1. rész: GA I,3,311–460, 2. rész: GA I,4,1–165

I. H. Fichte (szerk.): *Fichtes Werke*. Berlin, Gruyter, 1971. 1-385.

leges és ki nem kényszeríthető bizalmat² hivatott helyettesíteni vagy kiváltani a politikai közösségben. Az állam „általános bizalmatlanságra épül”³ – jelenti ki Fichte. Ez az álláspont hasonlít Hobbeséra, abban viszont különbség van kettőjük között, hogy Fichte sokkal kevésbé támaszkodik antropológiai és empirikus előfeltevésekre, mint Hobbes,⁴ aki képességeink egyenlőségéből, a jóról alkotott fogalmaink különbségéből, versengésünkéből, bizalmatlanságunkból, hiúságunkból stb. kiindulva érvelt.⁵ Fichte igyekszik tartózkodni attól, hogy hasonló tényekre hivatkozzon, és még azzal a feltételezéssel sem él, hogy az emberek többre becsülik azt, hogy biztonságban érezhessék magukat másokkal szemben, mint azt, hogy a bizalom kockázatos, de nemes bátorságával forduljanak egymás felé. Nem a filozófiájában leírt emberek, hanem maga Fichte az, aki a biztonságot többre becsüli, mint a bizalmat, persze ő sem önmagában véve, hanem az állam, illetve az államelmélet megalapozása szempontjából. Ennek pedig az a legfőbb oka, hogy Fichte – mint a következőkben tárgyalni kívánt mű, az 1796-os *A természetjog alapja, a tudománytan elvei szerint* címe is jelzi – fejtegetései során a tudománytan elveire és módszertanára kíván támaszkodni, vagyis az én fogalmára épülő társadalomfilozófiáját transzcendentálfilozófiai alapokra helyezi, és úgy próbálja elkerülni az önkényes feltételezések veszélyét, hogy a jogfilozófia alapjait annak a szükségszerű lehetőségi feltételeiként fejt ki, ami tényszerű, amit aligha akar bárki is kétségbe vonni. Még ha a lehetőségi feltételek dedukciója során az alapoktól távolodva fokozatosan enyhítenie kellett is a levezetés szigorán, odáig mégsem mehetett el, hogy bármit is az emberek közötti bizalomra alapozzon, amely köztudottan esetleges és illékony jelenség.

Fichte kiindulópontja az öntudat ténye, és ennek lehetőségi feltételeit kutatva jut el a jog fogalmához, innen pedig a jogok különböző típusaihoz és a jogokat garantálni hivatott államhoz. Még azt sem tekinti kétségbevonhatatlan ténynek, hogy van külvilág, és hogy ennek részeként vannak más értelmes lények, akik hatást tudnak gyakorolni a testünkre, arra a szférára, amelyben a szabad cselekvésünk közvetlenül megvalósul.⁶ Mindezt transzcendentális dedukcióval igyekszik bizonyítani, amely először ahhoz a tételhez vezet, „hogy a gyakorlati Én az eredeti öntudat Énje, hogy az eszes lény

² Fichte: *Grundlage des Naturrechts*. GA I,3,224–225, SW III,139.

³ Fichte: *Grundlage des Naturrechts*. GA I,4,47, SW III,244.

⁴ Matthias Kaufmann: Zwangsrecht (§§13–16). In: J.-Ch. Merle (szerk.): *Johann Gottlieb Fichte: Grundlage des Naturrechts*. Berlin, Akademie, 2001. 125–137; 127–128.

⁵ Th. Hobbes: *Leviatán vagy az egyházi és világi állam formája és hatalma*. (Ford. Vámosi P.) 1. kötet. Budapest, Kossuth, 1999. 166–168.

⁶ Fichte: *A természetjog alapja*. 198 (GA I,3,363, SW III,59)

közvetlenül csak az akarásban észleli magát”.⁷ A minket érdeklő következő nagyobb lépés annak belátása, hogy egy véges eszes lénynek más eszes lényeket is fel kell tételeznie ahhoz, hogy szabad működést tulajdoníthasson magának.⁸ Amikor valaki felszólít minket valamilyen cselekvésre (*Auf-forderung*), a felszólítottság tényében,⁹ és az arra adott válaszukban felfedezzük, hogy szabadok vagyunk. Ebből pedig az következik, hogy „Az ember [...] csak emberek között válik emberré. [...]E]zért *ha egyáltalán kell léteznie embernek, akkor több embernek kell léteznie*. [...] Az ember fogalma tehát semmiképpen sem egy egyesnek a fogalma, mert az elgondolhatatlan, hanem egy nemnek a fogalma.”¹⁰ Ameddig ugyanis valaki nem ébred öntudatra, tehát saját szabad cselekvésének tudatára, addig esetében nem beszélhetünk eszes lényről, vagyis emberről.¹¹ Fichte dedukciójának technikai részleteiből viszont az következik, hogy miután valaki a másiktól jövő felszólítás révén emberré vált, elméletileg akár izoláltan is emberként létezhet tovább.¹² Ha egyszer már létrejött, az öntudatnak nem feltétele többé, hogy tartós kapcsolatban maradjak azzal, aki felszólított, és az sem, hogy rajta kívül mások is legyenek körülöttem. Így amikor Fichte a mű későbbi paragrafusaiiban

⁷ Fichte: *A természetjog alapja*. 153 (GA I,3,332, SW III,20)

⁸ Fichte: *A természetjog alapja*. 164 (GA I,3,340, SW III,30)

⁹ Ennek a ténynek sajátos státusza van. Egyrészt *szükségszerű*, mert nélküle a bizonyítás értelmében nem volna lehetséges az, ami pedig tény, vagyis az öntudat. Másrészt nem az elme egyik képessége vagy apriori struktúraeleme, hanem egy tér-időbeli, teljességgel *esetleges* esemény. „A *valóságban*, és nem *képességem* szerint, csupán eszes lényre *tesznek* engem; ha nem következett volna be az a cselekedet, akkor sohasem lettem volna eszessé. Eszes voltom tehát az önkénytől, egy másik lény jóakaratótól, a véletlentől függ, és minden lény eszes volta a véletlentől függ.” Az ellentmondást Fichte arra hivatkozva oldja fel, hogy emberi alakomban olyan imperatívusz rejlik, amely feltétlenül kötelezi a másikat arra, hogy emberré tegyen. (Fichte: *A természetjog alapja*. 215–216 (GA I,3,375, SW III,74)) Vö. Edith Düsing: *Intersubjektivität und Selbstbewußtsein. Behavioristische, phänomenologische und idealistische Begründungstheorien bei Mead, Schütz, Fichte und Hegel*. Köln, Dinter, 1986. 254–257.

¹⁰ Fichte: *A természetjog alapja*. 174 (GA I,3,347, SW III,39) Vö. „Az individualitás fogalma, miként kimutattuk, viszonyfogalom”. Fichte: *A természetjog alapja*. 184 (GA I,3,354, SW III,47) Az „ember arra *rendeltetett*, hogy társadalomban éljen; a társadalomban *kell* élnie; ha elszigetelten él, nem egészen teljes ember, és ellentmond önmagának.” Fichte: *Előadások a tudás emberének rendeltetéséről*. (Ford. Berényi G.) In: Fichte: *Az erkölcsen rendszere*. Budapest, Gondolat, 1976. 9–72; 27–28 (GA I,3,37, SW VI,306)

¹¹ Fontos szem előtt tartani, hogy amikor Fichte eszes lényről beszél, éssen nemcsak az intelligenciát érti, hanem a kanti értelemben vett gyakorlati ész is.

¹² Vö. Fichte: *A természetjog alapja*. 164–167 (GA I,3,340–343, SW III,30–33)

tovább kíván lépni az államelmélet felé, ezeket a körülményeket hipotézis-ként vagy empirikus tényként kell elfogadnia.

A felszólítás aktusának elemzése, implikációinak kibontása azonban támpontokat nyújt az emberek mint eszes lények közötti *eredeti* viszony – a természeti állapot – megismeréséhez. Aki ahelyett, hogy kényszerítene, pusztán felszólít valamire, arról tudom, hogy legalábbis problematikus fogalmat alkotott a szabadságonról. Ha ugyanis nem tételezné fel, hogy szabad vagyok, akkor nem bízna rám, hogy az általa kijelölt cselekvést megvalósítom-e vagy sem, vagyis önkorlátozó módon nem engedne át nekem egy szférát, amelyen belül választhatok. Annak azonban, aki szabadnak tekint engem – még ha ebben esetleg téved is –, magának is szabadnak kell lennie, más-különben nem alkothatott volna fogalmat az én esetleges szabadságonról. A szabadságonra vonatkozó problematikus ismerete úgy válhat kategorikussá, vagyis feltételezése azáltal igazolódhat, hogy én magam is korlátozom a szabadságomat az ő szabadsága javára azáltal, hogy én is átengedek egy szférát az ő cselekvése számára, vagyis hogy szabadnak ismerem el őt.

Az elismerés (*Anerkennung*) fogalma Fichte társadalomfilozófiájának origója. Elismerni a másikat annyi, mint szabad lénynek tekinteni és ennek megfelelően bánni vele. Ha valaki ebben az értelemben elismer engem, akkor nekem is okom van elismerni őt, hiszen tanújelét adta szabadságának, mégpedig azáltal, hogy korlátozta azt. Az elismerésnek nem is lehet más alapja. Még valamiféle ellenem forduló korlátlan és megzabolázhatatlan erő sem utalna félreérthetetlenül a szabadságra, hiszen az ilyen erő akár valamilyen természeti mechanizmus megnyilvánulása is lehetne. „[C]supán az erőnek fogalmak által történő mérséklése a csálthatatlan és kizárólagos kritériuma észnek és szabadságnak”¹³ – állítja Fichte. Elismerni tehát csak azt lehet, aki miközben egy másik emberhez viszonyul, „önnön szabadságát az ő szabadságának fogalmával korlátozza”.¹⁴ Ezt azonban tartósan csak akkor ésszerű megtennie, ha elismerését e másik ember maga is elismeréssel viszonozza, tehát tanújelét adja a szabadságának azzal, hogy kész arra, hogy saját szabadságát az őt elismerő ember szabadsága javára korlátozza.

¹³ Fichte: *A természetjog alapja*. 181–182. (GA I,3,352, SW III,45) Ennek a gondolatnak az kevésbé kiértelmezett változatával már Fichte egy néhány hónappal korábban keletkezett írásában is találkozunk: „Célszerűen és szabadon cselekvőnek csak azt a lényt fogom tekinteni, amely megváltoztatta célját, miután célokat alkalmaztam rá.” (Fichte: *A nyelv eredetéről és a nyelvi képességről*. (Ford. Felkai Gábor) In. Felkai Gábor: *Fichte*. Budapest, Kossuth, 1988. 232–271; 238. (GA I,3,101, SW VIII,307)

¹⁴ Fichte: *A természetjog alapja*. 180 (GA I,3,351, SW III,44) Vö. 190 (GA I,3,358, SW III,52)

Az elmondottakat Fichte a következő tételben összegzi. „Egyik sem tudja a másikat elismerni, ha kölcsönösen nem ismerik el egymást, és egyik sem tud a másikkal mint szabad lénnel bánni, ha kölcsönösen nem így bánnak egymással.”¹⁵ Ez a tétel azonban egyrészt leegyszerűsítő, másrészt túlságosan szigorú, amikor az elismerés kölcsönösségét hangsúlyozza. A felek közti elismerés aktusai ugyanis – amennyiben egyik a másiknak nemcsak logikai, hanem reális feltétele is, tehát amennyiben mindaz, amiről Fichte transzcendentális dedukciójában szó van, nem a tudat immanens struktúráját tárja fel, hanem valóságos személyek interszubjektív viszonyaira utal – nem történhetnek egyszerre, hanem az egyik a másikra adott válaszként időben szükségképpen későbbi.¹⁶ Fichte ezért némiképp gyengébb formában is megfogalmazza az iménti tételt, és ezzel megteszi az utolsó lépést a jog fogalmának dedukciójában, amelynek döntő részét eddigi gondolatmenetünk már el is végezte.¹⁷ Mielőtt idézném a záró tételt, tekintsük át újra ezt a dedukciót! Az énből, illetve az öntudat tényéből indultunk ki, amely nem lehetséges saját szabad cselekvésünk tudata nélkül. Ez utóbbi feltételét egy másik embertől jövő felszólításban találtuk meg, felszólítani viszont csak azt lehet, akiről legalább lehetségesnek gondoljuk, hogy szabad. A felszólítás ezért egyszersmind az elismerés aktusa is. Aki viszont képes az elismerésre, az maga is elismerhető. Miközben tehát Fichte az öntudat lehetőségi feltételeit feltárta, az eszes lények között fennálló sajátos viszonyra bukkant, amelyet a jogviszonnyal azonosít. „Az eszes lények között levezetett viszonyt, hogy a maga szabadságát mindegyiknek korlátoznia kell a másik szabadsága lehetőségének fogalmával, azzal a feltétellel, hogy az előbbi szintén korlátozza a maga szabadságát a másik szabadságának lehetőségével, ezt a viszonyt *jogviszonynak* nevezzük. [...E]zért az öntudat magát a jog fogalmát is feltétezi. Következésképpen ezt a fogalmat úgy, ahogy kellett, a priori úton, vagyis az ész tiszta formájából, az Énből vezettük le.”¹⁸

Az iménti tétel árnyaltabb és realiztikusabb, mint a korábban túlságosan erősnek talált variánsa. Nem a kölcsönösséget hangsúlyozza, amelynek fennállása nyilvánvalóan nem csak rajtam múlik, hanem azt írja elő számomra, amire egyedül is képes vagyok, hogy tudniillik annak függvényében, mondjak

¹⁵ Fichte: *A természetjog alapja*. 180 (GA I,3,351, SW III,44)

¹⁶ Hasonlóan ahhoz, hogy az öntudat transzcendentális magyarázatául szolgáló felszólításnak, és az ebben megnyilvánuló elismerésnek is időben az öntudat létrejötté, így az elismerés viszonzása előtt kell megtörténnie. Vö. A felszólítás dedukcióját: Fichte: *A természetjog alapja*. 164–167 (GA I,3,340–343, SW III,30–33)

¹⁷ Vö. Az első négy paragrafust magában foglaló Első főrész címével: A jog fogalmának dedukciója. Fichte: *A természetjog alapja*. 149 (GA I,3,329, SW III,17)

¹⁸ Fichte: *A természetjog alapja*. 190 (GA I,3,358, SW III,52–53)

le a kényszer alkalmazásáról valakivel szemben, hogy ő hogyan viszonyul hozzám. Ha valaki nem bánik velem szabad lényként, akkor „*ebben az esetben* úgy bánhatok vele, mint pusztá érzéki lénnel”.¹⁹ Fichte tehát úgy véli, eredetileg csak az tesz valakit jogalannyá, sőt csak akkor kell eszes lények tekinteni, ha elismeri a másikat, ha tiszteletben tartja a másik szabadságát. Kérdés azonban, honnan származik a követelmény, hogy el kell ismernem azt, aki engem elismer, és honnan a felhatalmazás, hogy ne ismerjem el azt, aki nem ismer el engem. Fichte jogfilozófiájának ugyanis többször is hangsúlyozott jellemzője, hogy független az etikától, tehát a jogi kötelességeknek nála nincsen erkölcsi bázisa²⁰ (jóllehet az erkölcs előírhatja a jogi kötelességek teljesítését), és most, amikor a természeti állapottal foglalkozunk, szerződésre vagy törvényi előírásra sem hivatkozhatunk. A másik elismerésének imperatívusza hipotetikus, és abból a megfontolásból ered, hogy érdekében áll indokot szolgáltatnom neki arra, hogy eszes, vagyis szabad lényként tekintsen rám. „Ha nem róla mint eszes lényről való fogalmamnak megfelelően hatok rá, akkor nem tudom neki bebizonyítani, hogy szükségképpen eszes lénynek kellett volna tekintenie engem, ha ő maga eszes lény.”²¹ De miért „kell” neki egy bizonyos módon eljárnia, ha ő is eszes lény, és miért „szükségképpen”? Azért, mert nyilvánvalóan ő sem kívánhat mást, mint hogy vele is szabad lényként bánjanak. Fichte számára evidens, hogy azt és csak azt kell szabad

¹⁹ Fichte: *A természetjog alapja*. 186. A fordítást módosítottam. (GA I,3,356, SW III,49) Vö. GA I,4,59, SW III,260.

²⁰ Vö. pl. Fichte: *A természetjog alapja*. 191–192 (GA I,3,359–360, SW III,54–55) és Fichte: *Grundlage des Naturrechts*. GA I,3,320–322, SW III,10–11. Hobbes politikai filozófiája abból a szkepszisből fakad, amely az erkölcsre is kiterjed. A természeti állapot békétlenségei mögött egyebek mellett, de hangsúlyosan az húzódik meg, hogy az emberek nem képesek az egyetértésre, mindenekelőtt a közös élet alapjaként elfogadható elvekről. Mivel a jóról mindenkinek másféle elképzelése van, és mivel nincsen közös alap, amelyre helyezkedve az erkölcsi dilemmák eldönthetők, az emberek közötti együttélés állandó konfliktusokkal terhelt. A közös morál hiányában fellépő kérdéseket Hobbes a politika területén oldja meg, egy olyan hatalom bevezetésével, amely eldönti a vitás kérdéseket, és érvényt is képes szerezni a döntéseinek. (Vö. Richard Tuck: *Hobbes*. Budapest, Atlantisz, 1993. 77–80) Fichte viszont a tudománytan elveire alapozva aprólékosan kidolgozott, szigorú, rigorózus etikát is létrehozott, amelyben a kételynek semmi nyoma nincsen. Egyetlen alapelveből kifejtett etikai rendszere magabiztosan kezeli az egyébként fogós etikai dilemmákat is. Azért jut mégis nagyon közel Hobbes elgondolásaihoz, mert a jogfilozófiáját az etikától független princípiumokra kívánja helyezni. (Vö. Wolfgang Kersting: *Die Unabhängigkeit des Rechts von der Moral*. Fichtes Rechtsbegründung und »die gewöhnliche Weise, das Naturrecht zu behandeln«. In: J.-Ch. Merle (szerk.): *Johann Gottlieb Fichte: Grundlage des Naturrechts*. Berlin, Akademie, 2001. 21–37.) Az etika elveire és az emberek közös moralitására ezért éppúgy nem támaszkodhat, mint Hobbes.

²¹ Fichte: *A természetjog alapja*. 181 (GA I,3,352, SW III,45)

lények tekintenem, aki szabad lényként nyilvánul meg irányomban. Ebből fakad az is, hogy ha valaki úgy viszonyul hozzám, mint az érzéki világ pusztán érzéki létezői, akkor én is „úgy bánhatok vele, mint pusztá érzéki lénnel”.

Mindez nemcsak egy-egy interakció erejéig van így. Aki egyszer eszes lénynek bizonyult, és akit én egyszer már elismertem, azt – ha következetes vagyok – egész addig el fogom ismerni, amíg okot nem ad az ellenkezőjére. Fichte tudatosan és nyíltan a következetességre²² hivatkozik, amelyet (jóllehet burkoltan az önmagunkkal való azonosság ösztönével és kötelességével is összefüggésbe hoz) egyszerűen logikus gondolkodásként ragad meg,²³ amely ilyen vagy ehhez hasonló következtetéseket diktál: empirikus jellemzőit látva tudom, hogy ugyanazzal a lénnel van dolgom, aki korábban szabad lénynek mutatkozott; akkor szabad lényként kezeltem; tehát most is úgy kezelem.²⁴ Mivel pedig a logika az ész általános törvénye, hasonló eljárásra számítok a többi eszes lény részéről is. „Semmiképpen sem az erkölcsi törvény az, ami a másikat kötelezi, hanem a gondolkodási törvény; itt a szillogizmus tesz szert gyakorlati érvényességre.”²⁵

A szillogizmus persze csak akkor válik gyakorlati érvényűvé, ha gyakorlati eszünk saját törvényévé teszi azt a konklúziót, amely az elméleti ész törvényei szerint adódik. Csakhogy amíg a jogfilozófiának az etikától elválasztott világában maradunk, nem számíthatunk olyan erkölcsi imperatívusra, amely a gyakorlati ész ilyen használatát írná elő. Azt pedig végképp nem írja elő

²² A következetesség szerepéről lásd: Rainer Zaczyk, *Das Strafrecht in der Rechtslehre J. G. Fichtes*. Berlin, Duncker & Humbolt, 1981. 65–67.

²³ Fichte: *A természetjog alapja*. 184–185 (GA I,3,354–355, SW III,48) Vö.: A „világi viszálykodásban elkövetett *jogtalanság* vagy *igazságtalanság* némiképp hasonlít ahhoz, amit a skolasztikusok *képtelenségnek* neveznek a vitáikban. Mert, ahogy ott képtelenségnek nevezik, ha valaki ellentmond annak, amit eredetileg állított, ugyanúgy a világi dolgokban *igazságtalanságnak* vagy *jogtalanságnak* hívjuk, ha szándékosan ellene teszünk annak, amit előzőleg saját jószántunkból cselekedtünk.” (Hobbes: *I.m.* 173)

²⁴ Érdekes módon azonban Fichte számára nem okoz problémát az, hogy hasonlóképpen emlékezhetnék valakinek a szabad voltára akkor is, amikor éppen olyasmit tesz, ami ennek az ellenkezőjére vall. Amikor egy lény, aki korábban eszesnek mutatkozott, jogtalan kényszer alkalmaz velem szemben, vagyis szabadságom elismerése formájában nem adja tanújelét, hogy ő is szabad, akkor Fichte szerint minden további nélkül megszűnik az a kötelességem, hogy pillanatnyi viselkedése ellenére is szabad lényként bánjak vele. Hasonlít ez Locke érveléséhez, amely szerint, aki úgy viselkedik, mint egy vadállat, azzal ettől kezdve *mindig* úgy bánhatok, mint egy vadállattal. Locke szerint ezen alapul a rabszolgatartás joga. (John Locke: *Értekezés a polgári kormányzatról*. (Ford. Endreffy Zoltán) Budapest, Gondolat, 1986. 50, 56.) Fichte azonban mérsékeltőbb: mihelyt valaki ismét szabadként nyilvánul meg, azonnal nekem is újra szabad lényként kell kezelnem.

²⁵ Fichte: *A természetjog alapja*. 187 (GA I,3,356, SW III,50)

semmi, hogy elméleti eszünk kivétel nélkül mindig logikusan következtessen. Ha pedig ez így van, nincs okunk bízni benne, hogy bárki is következetesen fog viselkedni. „Nem lehet belátni, miért kellene [*sollte*] valakinek következetesnek lennie, ha nem *kénytelen* [*muß*] az lenni.”²⁶ E tétel első fele azt a problémát fogalmazza meg, amelyet Fichte jogfilozófiája és államelmélete a tétel második felében sejtetett módon megoldani próbál. Az erkölctől különválasztott jog területén nem az a kérdés, hogy *én magam* miért legyek következetes, hanem az, hogy van-e alapom következetességet feltételezni *valaki másról*. Bízhatom-e abban, hogy ha valaki szabadságomnak az ő javára való korlátozását látva egyszer már felismerte, hogy eszes lény vagyok, akkor a továbbiakban is mindig ennek megfelelően fog velem bánni, ha nem adok okot az ellenkezőjére? Fichte nemmel válaszol erre a kérdésre, de nem pesszimizmusból, hanem mert ez következik az alapelveiből. A következetesség talán az erények közé tartozik, de a jogfilozófia és az etika szétválasztása miatt Fichte nem veheti figyelembe az erényeket. Neki más és erősebb garanciákra van szüksége. Mivel a tudománytan az embert szabadnak tekinti, a tudománytan elveire épített jogfilozófia alapján azzal kell számolnunk, hogy a másik ember saját tetszése szerint néha következetesen jár el velünk szemben, néha nem.²⁷ Fichte tehát nem az emberek jól ismert állhatatlanságára mint tényre hivatkozik itt, hanem az öntudatból kiinduló transzcendentális dedukció legelső eredményére, arra, hogy szabadok vagyunk abban az értelemben, hogy „valóra tud[juk] váltani a cselekedetei[nk]ről alkotott fogalmai[nk]at”.²⁸ Az pedig, hogy milyen fogalmakat alkotunk, jórészt szintén szabadságunkon múlik.

Ebben a helyzetben hiába hatalmaz fel a természetjog arra, hogy én se tekintsem eszes lénynek azt, aki megtagadja tőlem az elismerést, és úgy bánjak vele, mint egy tárggyal vagy egy állattal. Mert e felhatalmazást csak *az után* kapom, hogy a másik már megsértette a szabadságom, akkor pedig többnyire túl késő már szembeszállni vele. Aki ezt akár csak egyszer is végig gondolta és belátta, az többé senkinek a társaságában nem érzi magát biztonságban, és senkiben nem bízik meg.²⁹ Szabadságát ugyanis, amelyet egy másik szabad lény felszólításában és elismerésében nyert el, éppen az fenyegeti, hogy e másik lény szabad, és ezért bármikor a szabadságára törhet. Fel-

²⁶ Fichte: *A természetjog alapja*. 230 (GA I,3,385, SW III,86) Vö. 192 (GA I,3,359, SW III,54)

²⁷ Fichte úgy vélte, ha nem mindig és szükségképpen következik be valami, akkor jobb úgy tekinteni, mintha soha nem következne be, vagyis nem használható fel a tudományos igényű filozófiai rendszer építőköve gyanánt.

²⁸ Fichte: *A természetjog alapja*. 188–189 (GA I,3,357, SW III,51)

²⁹ Fichte gyakorlatilag az először teljesítés hobbes-i problémáját rekonstruálja. Vö. Hobbes: *I.m.* 177.

tétlenül megbízni csak abban lehetne, akinek a cselekvését olyan kiszámítható és kivételt nem ismerő törvények irányítanák, mint a természetet, akinek szabadságát a természeti mechanizmushoz hasonló szükségszerűség kényszerítené mások szabadságának tiszteletben tartására. Ám még ha valakinek mintegy „második természetévé” válna is az efféle erény (a következtetesség erénye), erről a tényről a külső szemlélő semmilyen módon nem győződhetne meg. Ezért annak érdekében, hogy biztonságban tudhassuk a szabadságunkat egy másik ember szabadságától, legbölcsebbnek az tűnik, hogy nem bízunk meg senkiben, és mindenki részéről a lehető legrosszabbra számítunk. Ez pedig óhatatlanul ahhoz vetet, amit Hobbes úgy hívott: mindenki háborúja mindenki ellen.

Fichte Kantra³⁰ hivatkozva már a *Természetjog* bevezetésében nyíltan ki mondja, hogy a „béke vagy a jogszerűség nem az ember természeti állapota.”³¹ Az ember természeti állapota ugyanis a szabadság, és ha tisztában vagyunk egymás szabadságával, akkor azt is tudnunk kell, hogy nem vagyunk biztonságban egymás mellett. Márpedig mihelyt az ember öntudatra jut, vagyis fogalmat szerez saját szabadságáról, és vele összefüggésben a másik ember szabadságáról, azonnal be fogja látni, hogy hiába mondja ki a köztük az elismerés első aktusa révén keletkező jogviszony törvénye, hogy korlátozniuk kell szabadságukat egymás javára, nem bízhatnak meg egymásban. Ha pedig „elveszik az együtt élő személyek között a bizalom (*Treue und Glauben*), azonnal lehetetlenné válik a kölcsönös biztonság és a köztük levő minden jogszerű viszony. [...] és ha] egyszer a bizalom és hit elveszett, akkor soha többé nem lehet helyreállítani.”³²

Az egymásba vetett bizalom természeti állapotának fenntarthatatlanságát Fichte csak azért mutatta ki, hogy megalapozhassa államelméletét, amely levezeti a szabadság interszubjektív megélésének szükségszerű lehetőségi feltételét, a kényszerítő jogot, vagyis a jogot, hogy „azt is arra kényszerítsük, aki még nem támadott ránk, hogy alávesse magát a felsőbbség hatalmának, és ezzel megfelelő biztonságot teremtsen számunkra”.³³ Fichte szerint van rá mód, hogy a kényszer jogát úgy szabályozzuk, hogy egyszerre teljesüljön két fontos követelmény. Egyrészt az emberek kölcsönös biztonsága „nem függhet a véletlentől, hanem a mechanikushoz hasonló, kivételt nem tűrő szükségszerűséggel kell megvalósulnia”,³⁴ másrészt mindazoknak, akiket e jog kény-

³⁰ I. Kant: Az örök békéről. Filozófiai tervezet. (Ford. Mesterházi Miklós) In. I. Kant: *Történetfilozófiai írások*. [H.n.], Ictus, 1997. 255–309; 264–265.

³¹ Fichte: *Grundlage des Naturrechts*. GA I,3,324, SW III,13

³² Fichte: *Grundlage des Naturrechts*. GA I,3,425, SW III,139–140

³³ Fichte: *Grundlage des Naturrechts*. GA I,3,324–325, SW III,13

³⁴ Fichte: *Grundlage des Naturrechts*. GA I,3,424, SW III,138

szerít, továbbra is szabadnak kell maradniuk.³⁵ E kettős követelménynek megfelelő *társadalmi rendet*, amely „a bizalom elvesztése után újra helyreállítja a biztonságot”,³⁶ találóan nevezi Schelling „második természetnek” A *transzcendentális idealizmus rendszere* egy szorosan Fichtét követő gondolatmenetében.³⁷ A második természet a jól ismert közönséges természeti törvények konok következetességével működik, és ezzel a társadalmi viszonyokat a bizalomnál megbízhatóbb alapokra helyezi. Nem kell többé bízni a másik emberben. Bízhatunk kizárólag a személytelen rend erejében is.

³⁵ Fichte: *Grundlage des Naturrechts*. GA, I,3,425–426, SW III,140

³⁶ Fichte: *Grundlage des Naturrechts*. GA, I,3,427, SW III,142

³⁷ F. W. J. Schelling: *A transzcendentális idealizmus rendszere*. (Ford. Endreffy Zoltán) Budapest, Gondolat, 1983. 347.

A TÖRTÉNELEM IRÁNTI BIZALOM A TÖRTÉNELEM KÜLÖNBÖZŐ ÉRTELMEZÉSEIBEN

LOBOCZKY JÁNOS

A legjobb meg sem születni – de ki az, aki közülünk ezt megengedhetné magának?”¹ Odo Marquard idézi fel ezt az eredeti gondolatot átfordító több mint szellemes mondást egyik fontos tanulmányában azzal kapcsolatban, hogy az emberi élet a maga történetiségében/időiségében vajon mennyire értelmes vagy értelmetlen. Egyáltalán lehetünk-e bizalommal az ember történeti léte, vagyis a történelem iránt? Erre egyfelől a fenti kérdésben megbújó válasz az, hogy egyfajta bizalom – a valamire rábízni magunkat értelmében – ontológiai szükséglete az embernek. Patočka például a dolgok értelmét és az iránta való nyitottságot kapcsolja össze a létező értelmébe vetett bizalommal: „...a dolgok értelme elválaszthatatlan a dolgok és jelentésmagyarázatuk iránti nyitottságunktól, ott, ahol ez a nyitottság nincs meg, a világ nem tud szólni hozzánk, következésképp nem lehetséges emberi élet az abszolút értelemben, a létező, az élet, a levés értelmébe vetett naív hit, vagy az iránta való, kritikai úton nyert bizalom nélkül. Ott, ahol az emberi élet az értelem teljes hiányával kerül szembe, nem tehet mást, mint hogy önmagát feladva kapitulál.”²

Előadásomban *Odo Marquard, Kant, Patočka és Gadamer* történelemmel, illetve történetfilozófiával kapcsolatos néhány reflexióját járom körbe.

1. MARQUARD: TÖRTÉNELEMFILOZÓFIA SZÜLETÉSE A TEODICEA KUDARCÁBÓL

Marquard több tanulmányában és előadásában is részletesen ír a 18. században, először Leibniznél megjelenő ún. teodiceák kudarcáról, amely szerinte döntő módon járult hozzá a modern történelemfilozófia megszületéséhez. Magát a kifejezést Kant a következőképpen magyarázza: „Theodiceán a világ szerzőjének védelmezését értik a váddal szemben, mellyel a világban előtálalt

¹ Marquard, Odo: Szerencse a szerencsétlenségben. In. uő.: *Az egyetemes történelem és más mesék*. Ford. Mesterházi Miklós. Atlantisz, Budapest, 2001. 155.

² Patočka, Jan: Eretnek esszék a történelem filozófiájáról. (Van-e a történelemnek értelme?) In. uő.: *Mi a cseh?* Ford. Németh István. Kalligram, Pozony, 1996. 299.

célttévesztettség okán legfőbb bölcsességét illeti az ész.”³ Leibniznél még működik a teodicea, Isten a rosszat is jóra fordítja, hiszen az eredendő bűnre végső soron a világ megváltása felel. Augustinus egyenesen felix culpáról, „szerencsés bűnről” beszél az eredendő bűn kapcsán, mivel az lehetővé tette az isteni megváltást. A teleologikus világszemléletben Isten mintegy „engedelmet ad” a rosszra, amely a lehetséges legjobb világ feltétele is: „az optimális boldogság mint cél szentesíti a boldogtalanság eszközét.”⁴ Az isteni teremtés által létrejött világrend iránti bizalom megrendülése a 18. század közepétől egy másfajta teleologikus szemléletnek adja át a helyét: Isten helyett most már az embert tekintik teremtőnek és a történelem feltételezett értelme hordozójának. Így persze a rosszért, a szerencsétlenségekért is maguk az emberek a felelősek, s ezen a szellemi horizonton születik meg a történelemfilozófia. Egyébként hogy a rosszból születő jó gondolata mennyire releváns gondolat volt még a 18. század végén is, arra jó példa Schiller, aki a kultúra születését is lényegében a bűnbetésből vezeti le.⁵ A kanti hatást tükröző írásában Schiller arról beszél, hogy a Gondviselés nem hagyta meg az embert a nyugodt szemlélődés állapotában, a természeti ösztön gyámsága alatt. Az első emberpár Isten ellen lázadó tette e nézőponthból nem az ember eredendő bűnösségének az oka, hanem az emberi szabadság és moralitás első megnyilvánulása: „Hogy az ember ekképp megtagadta ösztönét, az, még ha evvel fölbukkant a morális rossz is a Teremtésben – ám csak hogy a morális jót is lehetségessé tegye –, kétségkívül az emberi történelem legszerencsésebb és legnagyobb fejleménye; ettől a pillanattól kezdődik szabadsága, ekkor tétetett le majdani moralitásának alapköve.”⁶

2. VISSZATEKINTÉS: KANT A TEODICEÁRÓL ÉS AZ EGYETEMES TÖRTÉNELEM ESZMÉJÉRŐL

Kant szerint – az előbb már hivatkozott tanulmányában – Isten „vélt ügyvédjé”-nek a következő három lehetséges ellenvetést kellene bizonyítania a világ „célttévesztettségével” szemben: amit ilyennek ítélnék a világban, az nem is célttévesztett; amennyiben mégis célttévesztett volna, akkor azt a dolgok természetéből fakadó elkerülhetetlen következménynek kell megítélni; a célt-

³ Kant, Immanuel: A filozófia minden theodiceai próbálkozásának kudarcáról. Ford. Mesterházi Miklós. In. uő.: *Történetfilozófiai írások*. Vál. Mesterházi Miklós. Ictus, Szeged, 1995-97. 146.

⁴ Marquard, Odo: i. m. 135.

⁵ Lásd Schiller, Friedrich: Az emberi társadalom kezdeteiről a mózesi okirat vezérfonalán. Ford. Mesterházi Miklós. In. uő.: *Művészet- és történelemfilozófiai írások*. Atlantisz, Budapest, 2005. 403-419.

⁶ I. m. 405.

tévesztettség oka nem Isten, hanem az ember. Magának a célttévesztettségnek pedig szintén három fajtáját – általános célttévesztettség, föltételes célttévesztettség, valamint a véték és büntetés evilági aránytalansága – és az ezekkel szembeni védekezés lehetőségeit taglalja részletesen. Az általános célttévesztettséggel kapcsolatban azt emeli ki, hogy ez tulajdonképpen nem is létezhet, legfeljebb az emberi értelem ítélhet így, mivel a legfőbb lény útjait nem képes kifürkészni. A morális rossz egyébként is az embernek, mint véges lénynak a természetében rejlik. A másodikról azt állítja, hogy ez azon a hamis vélekedésen alapul, hogy az emberi sorsokban a bajokat, hányattatásokat túlsúlyban látjuk az élvezetekhez képest. Anélkül, hogy az egész érvrendszert felidézném, most még a harmadikkal kapcsolatos meglehetősen szkeptikus kanti gondolatokra hívom fel a figyelmet. Egyfelől arra utal, hogy szokás mondani, amennyiben a vétkes ember bűnös tettének súlyához képest aránytalanul enyhe büntetést is kap gyakorta, de legalább lelkiismeretének szemrehányásai kínozzák. Kant szerint viszont a súlyos bűnt elkövetőknél éppen nem lehet mély lelkiismeretet feltételezni. Egy másik – tapasztalatból fakadó – megállapítás, hogy az erényes és a boldog élet nem ritkán ellentétben áll egymással. Ezzel kapcsolatban azt hangsúlyozza, hogy azzal nem lehet a Gondviselést igazolni, hogy majd a földi élet után mindenki érdeme szerint megkapja a jutalmát egy másik világban. Ez csak a már eleve erkölcsös és hívő ész önkényes ítélete. Végző soron Kant azt a következtetést fogalmazza meg, hogy az emberi sorsnak az isteni igazságossággal való megegyezése nem képzelhető el. Másképpen fogalmazva a szabadság észtörvényeit követő morális gondolkodásmód belső meghatározó okai és jósorsunk akaratunktól független, a természettörvények által meghatározott okai között nincs közvetlen megfelelés, kapcsolat. Ebből is következik, hogy eddig egyetlen teodicea sem váltotta be azt, amit ígért. Legfeljebb arról beszélhetünk, hogy a világban kétféle bölcsesség létezhet, egy ún. művészeti bölcsesség, amely a világ berendezkedésében mutatkozik meg (egyfajta fizikoteológiát alkothat meg magának), másfelől pedig a morális bölcsesség, amely saját gyakorlati eszünk erkölcsi eszméjében nyilvánul meg. Ugyanakkor a kettő között diszkrepancia van, arról az egységről nincs fogalmunk, amelyben a kettő egy érzéki világban „összecsengene”. A teodiceát végül is legfeljebb úgy menthetjük meg, ha nem filozófiai-tudományos feladatnak, hanem hitbéli ügynek tekintjük. Ha Isten létének filozófiai igazolása kapcsán szükségszerűen antinómiához jutunk, akkor a teodicea is csak hitbéli meggyőződésből fakadhat. Ebben az értelemben „minden theodicea voltaképp a természet értelmezése, úgy tartván, benne Isten kinyilvánította akaratának célját”⁷. Ez az értelmezés azután vagy doktrinális (a törvényhozó akaratát az általa használt kifejezésekből hámozza ki, de a világ csukott könyv, ha Isten végső

⁷ Kant: i. m. 155.

célját akarjuk kiokoskodni; ezek a doktrinális teodiceák, amelyek kudarcra vannak ítélve), vagy autentikus, amely tkp. autentikus teodiceát jelent. Ez nem a spekulatív, hanem egy „parancsoló gyakorlati ész” értelmezése, amely „közvetlenül Isten hangjának és kinyilatkoztatásának tekinthető, s általa Isten fejtí föl értelmét teremtesé betűinek”. Ennek tehát hitbéli, illetve morális tétje van, nem véletlen, hogy Kant Jóh könyvét hozza fel példaként az ilyen interpretációra. Jóh barátai szerint az embert sújtó minden baj valamilyen isteni büntetésnek tekinthető, s ugyan Jóhnak semmilyen bűne nem volt, mégis az isteni igazságosságot emlegetik. Úgy beszélnek, mintha Isten „titokban kihallgatná őket”, s akinek a kegyeibe kell férközniük. Jóh viszont őszintén és nyíltan, „igazlelkű” ember módjára beszél, nem akar meggyőződést színlelni, kételyeit is megvallja. Isten ezért dönt a vallásos képmutatókkal szemben Jóh javára, annak ellenére, hogy „nem moralitását alapozta a hitre, hanem hitét a moralításra; mely esetben a hit, ha mégoly gyöngye is, de tiszta és valódi, abból a fajtából való, mely nem a kegyvadászás, hanem a jó életvitel vallásának szolgálhat alapzatul”⁸. Kantnál tehát a teodicea kapcsán egyfajta hitbéli bizalomról beszélhetünk, nem a történelem iránti bizalomról.

*Az emberiség egyetemes eszméje világpolgári szemszögből*⁹ című tanulmányában viszont a történelem olyan teleológiájáról van szó, amelynél az emberi dolgok „értelmetlen menetében” egy természeti célból következően lehetséges feltételezni egy „meghatározott természeti terv szerinti” történelmet. A történelmet meghatározó természeti törvény „csele” persze éppen az, hogy az ember mindent maga, „minden ösztöntől szabadon, saját eszével” szerezzen meg. Az ember egyrészt tehát saját sorsának, történelmének alakítója, másrészt valamiféle „bölcs Teremtő” rendezi el az emberi természetből fakadó „társiatlan társiasságot” is, a morális értelemben rosszat a történelem jó és célszerű végkifejletévé változtatva. Az embernek ez a sajátossága „a társadalom *szenvedőlegesen* kikényszerített összhangját végül *morális* egésszé képes változtatni. A társiatlanság emez önmagában nem éppen szerezetre méltó tulajdonsága nélkül (hiszen ebből származik az az ellenállás, amellyel önzően követelődzván mindenkinek szükségszerűen szembe kell találkoznia) a tökéletes egyetértés, elégedettség és kölcsönös szeretet árkádiai pásztoréletében örökre csírájában rejtve maradna az összes tehetség”¹⁰. Kantnál tehát már világosan kirajzolódik a klasszikus történelemfilozófiák foratókönyve: az ember – minden esendősége, antropológiai egyoldalúságai ellenére is – szükségszerűen halad előre „egy általánosan jogszerű polgári társadalom elérésére”, bizonyos értelemben a sokféle történelem egyetlen

⁸ I. m. 159.

⁹ Lásd Kant: *Történelemfilozófiai írások*. I. m. 41-58.

¹⁰ I. m. 48.

Történelemmé válásának irányába, s ezzel a természet „rejtett tervét” valósítja meg. A filozófiának ebben a történetben pedig az a szerepe, hogy az általános, egyetemes világtörténetnek ezt a fejlődési ívét megragadja és feldolgozza. A bizalom itt a természet, avagy a Gondviselés bölcsessége iránt nyilvánul meg: „A természet – vagy jobban mondva: a *Gondviselés* – illetén *igazolása* nem éppen mellékes indítéka annak, hogy a világ szemléletében egy különös nézőpontot válasszunk. Mert mi értelme volna magasztalni és az épületes szemlélődés tárgyául ajánlania teremtésnek az értelem nélküli természeti világban megnyilvánuló bölcsességét és nagyszerűségét, ha a legfőbb bölcsesség színpadának azt a részét, amely mindennek célját kell, hogy tartalmazza – az emberi ség történelmét –, folytonos ellentmondásban találónk e bölcsességgel.”¹¹

3. MÉG EGYSZER MARQUARD: A SORS SORSA, MEGVÁDOLT ÉS FÖLMENTETT EMBER

Visszatérve most újból Marquard-hoz, korábban már jeleztük, hogy felfogásában a 18. század végi történelemfilozófiák legfőbb jelentése és jelentősége az, hogy Istent, mint teremtet behelyettesíti az emberrel, aki „homo progressor et emancipator”. Ebben az értelmezésben az emberek maguk csinálják a történelmüket, tulajdonképpen minden megcsinálható és javítható, s ebből következően a fátum, a sors (amely az életet élethosszig megszabja) „munkanélkülivé” válik, legfeljebb az esztétikához, a művészetekbe „menekülhet” (lásd pl. Schiller tragédiáit, mint a Haramiák, Wallenstein-trilógia, A messinai menyasszony). Ugyanakkor az csak az egyik oldala a történelmi folyamatnak, hogy „Isten átengedi a történelmet az emberi szabadságnak”¹², másfelől viszont mintha a fátum hatalma közvetetten visszatérne. Az ember által előállított történelem terhe az ember vállát nyomja, s ezért – ahogy Luhmann mondja¹³ – a komplexitásból fakadó önkéntelen konzervativizmus jellemző rá: mivel egyszerre nem rendelkezhet mindennel, amit létrehozott, csak bizonyos lépésről lépésre meghatározható alternatívák, így a komplexitás redukciójaként „a cselekvés alapzataul (tehát bizonyos értelemben sorsként) fogadjuk el a történelmet”, mintegy kénytelenek vagyunk bizalommal lenni iránta: „hogy csak mert a történetileg adódottat már mindig is előtaláljuk, anélkül, hogy hozzájárulnánk, csak azért nyílhat esély a saját hoz-

¹¹ I. m. 57-58.

¹² Marquard, Odo: A sors vége? In. uő.: I. m. 59.

¹³ Itt Marquard Luhmann, Niklas: „Status quo als Argument” c. tanulmányára utal, In. Baier, H. (szerk.): *Studenten in Opposition. Beiträge zur Soziologie der deutschen Hochschule*. Bielefeld, 1968. 773-82.

zájáruulásunk előtt; mert senki emberfia nem kezdheti előlről, mindenkinek – Joachim Ritter mondta : »hüpoleptikusan« – ahhoz kell kapcsolódnia, ami már itt van: a jövőnek számít a származása.”¹⁴ Heller Ágnes nyomán ezt „conditio humananak” is nevezhetnénk¹⁵. Az emberi életre éppen az a sokrétűség jellemző, hogy bizonyos területeken aktív cselekvésre, máshol viszont pusztta „ráhagyatkozásra” van szüksége. Több dolgot nem megcsinálnia kell, hanem sorsként elfogadni. Egy sajátos paradoxon lép itt fel: „Minden embernek szüksége van tehát egy jókora adag fatalizmusra, ha nem akar fatalista lenni.”¹⁶

A modern ember, aki a sors urának képzei magát, mintegy az abszolútum szerepében kíván föllépni, ugyanakkor ebből a törekvésből olyan is megszületik, ami fölött már nincs hatalma. Lényegében az abszolútummá válás ígézetében fogalmazódik meg a történelem progresszív menetébe vetett igény, illetve bizalom: „Megszületik az igény a történelem szükségzerű sorsszerű menete iránt.”¹⁷ A különböző történelemfilozófiákban igazából a fejlődés ágensei, illetve garanciái változnak: pl. a természet, a világszellem, a proletariátus. Ezzel az egész masinériával szemben az „esztelenség csele” kompenzál: „az emberek cselekvésszerű mindenhatósága épp azt emeli a trónra, ami fölött nincs hatalmunk, az elrendelést.”¹⁸ Az ember saját maga hatalmába vetett határtalan bizalom így éppen a saját ellentétébe fordul át.

Marquard arra a fontos 18. századi fejleményre is utal, hogy a század közepének „antropológiai fordulata” nyomán három új filozófia is megszületik: maga a filozófiai antropológia, a történelemfilozófia és a filozófiai esztétika¹⁹. Az antropológia középpontjában már az „egész ember” áll, aki nem csupán „res cogitans”, hanem „homo naturalis et individualis”. Hogy mennyire „divatos” volt az antropológiai megközelítés, arra csak egy példát hoznék: Schiller *A fiziológia filozófiája*²⁰ címmel készítette el katonaorvosi tanulmányait lezáró disszertációját, amelyben a filozófia és a neurofiziológia által egyaránt élénken tárgyalt és az empirikus vizsgálatok nyomán is vitatott test-lélek problémát taglalja. A felvilágosodás századában filozófia és orvostudomány nem ritkán kapcsolódott egymáshoz. Test és lélek, test és szellem

¹⁴ Marquard: i. m. 65.

¹⁵ Lásd Heller Ágnes: *Általános etika*. Ford. Berényi Gábor. Cserépfalvi, Budapest, 1994. 21-42.

¹⁶ Marquard: i. m. 66.

¹⁷ I. m. 70.

¹⁸ I. m. 72.

¹⁹ Lásd Marquard, Odo: A megvádolt és a fölmentett ember a XVIII. század filozófiájában. In. i. m. 101-128.

²⁰ Lásd Schiller, Friedrich: Philosophie der Physiologie. In. uő.: *Schillers Werke*. Nationalausgabe. 20. k. Hrsg. Helmut Koopmann, Benno Wiese. Hermann Böhlhaus Nachfolger. Weimar, 1962. 10-29.

viszonyát mindkét oldalról kutatták. A filozófusok inkább a szellemiben keresték a testit (mint pl. Voltaire), az orvosok viszont a testi folyamatokban igyekeztek megragadni a szellemit (pl. Albrecht von Haller és Ernst Platner). Az utóbbiakat azért is tekintették „filozófus orvosoknak”, mivel a fizikai és metafizikai megközelítést egyáltalán nem tartották egymással összeegyeztethetetlennek. Másfelől a filozófusok egy része is azt hangoztatta, hogy anatómia és fiziológia nélkül aligha lehet jól művelni a metafizikát és a morált.

Visszatérve a történelemfilozófiákhoz, ezek főszereplője a már említett „homo progressor et emancipator”, a filozófiai esztétika avagy művészetfilozófia „embere” pedig a „homo sensibilis et genialis”. Marquard szerint ezek az új filozófiák bizonyos értelemben az életvilágbeli veszteségét próbálták ellensúlyozni. Ennek egyik aspektusa, hogy a felvilágosodás egyoldalú északultusa megfosztja a varázslattól a világot, s ennek mintegy ellensúlya, egy „újfajta varázslat” lehetőségét kínálja az esztétika. A megfosztottság érzésének, a rossznak a kompenzációja Marquard interpretációjában egyébként is ott rejlik a modern filozófiákban, mint egy alapvető emberi-lelki szükséglet kielégítése. Emellett egy másik sajátossága a 18. század második felének az ún. „tüllihegett tribunalizáció”. A század második felében a filozófia „Isten fölmentése érdekében” Isten helyett az embert találja ki teremtetőnek, s így születik a teodicea válságából a történelemfilozófia. Persze így a világ továbbra is létező bajaival kapcsolatban az ember lesz az abszolút vádlott, s ennek következtében az emberre az abszolút igazoláskényszer, az abszolút legitimáció súlya nehezül. Tulajdonképpen „az ügyész és a bíró egyaránt az ember” lesz. Ennek a szituációnak a kompenzációjaként lép fel a detribunalizáció iránti igény, „kitérés a perbefoghatatlanságba”. Ennek a megnyilvánulásait látja Marquard az érintetlen természet iránti vágyakozásban, az individualitás konjunktúrájában, az idegen tájakra történő utazások és a régi időkbe tett „időutazások” megszaporodásában éppúgy, mint a betegségbe vagy akár az örületbe történő menekülésben, az esztétika genezisében, de az egyetemes emberi jogok proklamációjában is, amely azt az ígéretet is hordozta, hogy az embert soha többé nem lehet önkényesen, törvénytelenül megvádolni. Az említett tribunalizáció ugyanakkor a történelmet is a „világ ítélőszékévé” változtatja, ahol vádlottként ugyan emberek szerepelnek, de mindig *mások*. A kompenzáció így sajátos áthárítást jelent az individuum vagy esetleg a kollektív tudat számára: „menekülés a rossz lelkiismerethez, mellyé magunk leszünk, hogy másokat furdaljon, mi pedig megszabadulhassunk tőle.”²¹ A történelem itt már nem a bizalom tárgya, hanem „örökös menekülés tulajdon lelkiismeretünk elől oda, ahol magunk vagyunk a lelkiismeret”²².

²¹ Marquard: i. m. 125.

²² Uo.

4. PATOČKA A TÖRTÉNELEM ÉRTELMEÉRŐL

Patočka már idézett tanulmányában a „Van-e a történelemnek értelme?” kérdését teszi fel, amelyre nem a klasszikus történelemfilozófiák szemszögéből keresi a választ. Először is értelem és jelentés viszonyát tisztázza: a jelentés valamilyen tárgyi viszonyt fejez ki, a logosz szférájához tartozik, az értelem pedig az, ahogyan a dolgokat felfogjuk. Így érzéseinkre vagy cselekvésünkre való vonatkozásában beszélünk róla. Az értelem valaminek az indoklása, az „értelem nem kézenfekvő, hanem megmagyarázandó, s a magyarázat dolga felfedni, mi az, ami eredendően nem engedi látni, ami elfedi, torzítja, elhomályosítja”²³. A cél és értelem viszonya kapcsán azt emeli ki, hogy az értelmet nem lehet a célra redukálni, inkább úgy lehet fogalmazni, hogy a „cél az értelmes szférájába emelt okság”. A történelem kapcsán pedig különösen fontos az értelem és az érték kapcsolata, amiben az fejeződik ki, hogy „a világban nem elfogulatlan szemlélőkként vagyunk jelen, hanem mint voltaképpen jelenvalókat”²⁴.

A metafizika megszületése a fordulathoz kötődik, hogy a történelemelőtti kornak a létezők, illetve maga a kozmosz értelmébe vetett naiv hite megrendül. Ezért fordul az ember a metafizikához, s az értelmet késznek és adotttnak veszi. Ugyanakkor az ember, különösen a modernitásban nagyon is átérzi, hogy a dolgok értelme nem magáértvaló értelem, az értelem „a nyitottságban, a megértésben van”. Másfelől az értelem nem önkényes akarat vagy tetszés dolga, inkább arról van szó, hogy az értelmesség *problemátikus*, s ezért félrevezető az értelem felfogásának bizonyos módjait abszolutizálni. Ezzel együtt ez a problematikus értelem is értelem, az egyedi értelem az értelem valamilyen egészére utal, s ez a világra való nyitottságunkból következik. Erre utal a bevezetőben már idézett gondolat a létezőbe vetett naiv hitről és az iránta való bizalomról. Vagy másképpen: „...az élet csak mint a totális értelem állandó illúziója lehetséges”²⁵. Ebből az alapállásból utasítja el a totális nihilizmus gondolatát, azt hangsúlyozva, hogy ugyan a történelem emberénél a történelemelőttihez képest megrendül az értelem naiv bizonyossága, de ugyanakkor megjelenik a felelősség magáért és másokért, s ennek következtében az értelem kérdése másként jelenik meg. A kereszténységben ez egyfajta üdvörténeti felfogáshoz kapcsolódik, a modernitásban pedig a látszólagos értelmetlenséggel, illetve értelemvesztéssel szemben „halva született” történelemfilozófiákkal (pl. Comte emberiség-kultusza vagy a marxizmus) próbálnak

²³ Patočka: i. m. 295.

²⁴ I. m. 296.

²⁵ I. m. 299.

védekezni. Ugyanakkor a klasszikus történelemfilozófiák által szükségszerűnek tartott lineáris fejlődés-eszmének a hitelvesztése a történelem értelmességével szemben is egy kétségbeesett szkeptikus állásponthoz vezet. Karl Löwith alapján Patočka arra utal, hogy az értelmességgel kapcsolatos „modern kétségbeesés” egyik gyökere, hogy a modern kor minden értelmet a történelemhez köt. De „ha az értelmet a történelembe helyezik, akkor támaszkodni rá annyi, mint hajótöröttnek a hullámokba kapaszkodni.”²⁶ De akkor csak a történelemelőtti naiv hithez, vagy ellenkezőleg, a dogmatikus nihilizmushoz menekülhetünk? Patočka másfajta fordulat lehetőségét villantja fel. A szókratészi „keresni az igazságot útját”, amely az emberiség értelmes létezésének lehetőségét kínálja a történelemben. Az egyéni életre éppúgy vonatkozik, mint a történelemre, hogy „az értelem sohasem magyarázható dologként, nem lehet uralni, korlátozni, pozitív módon megragadni, hanem csak a lét keresésében van jelen”²⁷.

5. A TÖRTÉNELEM ÉRTELME HELYETT A TÖRTÉNELEM HERMENEUTIKAI ÉRTELMEZÉSE GADAMERNÉL ÉS MARQUARDNÁL

E végletesen szkeptikusan hangzó álláspont után befejezésül a történelem hermeneutikai megközelítésének egy-két olyan mozzanatát érintem, amely iránt az előadó nem titkoltnan meglehetősen bizalommal viseltetik. A két főszereplő most Gadamer és megint csak Marquard.

„Vajon nem utópikus ideál-e az olyan jelen, amelynek fényében minden múlt úgyszólván teljesen feltárul? Amikor minden múltra a jelen magasabb perspektíváját alkalmazzák, akkor az szerintem egyáltalán nem a történeti gondolkodás igazi lényege, hanem egy »naiv« historizmus makacs pozitívizmusát jellemzi. A történeti gondolkodás igazi érdeme és igazságértéke abban áll, hogy bevallja: »jelen« egyáltalán nincs, hanem csak a jövő és a múlt állandóan változó horizontjai léteznek. Egyáltalán nincs kimutatva (és soha nem is lehet kimutatni), hogy valamely perspektíva, amelyben az öröklött gondolatok megmutatkoznak, a helyes perspektíva. A »történeti« megértésnek itt nincs semmiféle előjoga, sem a mainak, sem a holnapinak. Őt magát is a változó horizontok fogják körül és vonják magukkal.”²⁸

Gadamer hermeneutikájának a történeti megértésben, illetve a történelem értelmezésében megnyilvánuló jellegzetes aspektusait és fogalmait szemléle-

²⁶ I. m. 308.

²⁷ I. m. 314.

²⁸ Gadamer, Hans-Georg: *Igazság és módszer*. Ford. Bonyhai Gábor. Gondolat, Budapest, 1984. 364.

tesen tartalmazzák az előbb idézett sorok: a historizmus elutasítását, a jelenből visszatekintő történetész „magasabb perspektívájának” illuzórikusságát, az egyetlen helyes perspektíva elvének bírálatát, valamint a különböző horizontok szerepének hangsúlyozását a történeti megértésben. A történelmi megértés célja, ha egyáltalán van ilyen, Gadamer szerint nem az, hogy valamilyen elmúltat jobban értsünk meg, mint az akkor élők, hanem megfelelő tárgyi viszonyra tegyünk szert a történeti hagyománnyal szemben, s jobban értsük meg azt, *ami van*.

Gadamer egy másik gondolatmenete a történelmi szituációk feltárásáról és értelmezéséről jelenkori párhuzamokat vet fel. Jelentős személyiségeknek nagy történelmi eseményekben játszott szerepéről szólva arra hívja fel a figyelmet, hogy ilyen esetekben két különböző kérdést kell rekonstruálni: egy nagy esemény lejátszódásában rejlő értelem kérdését és a lejátszódás tervszerűségének a kérdését: „A motivációk végtelen szövedéke, mely a történelmet alkotja, csak alkalmilag és rövid időre éri el a tervszerűség világosságát valamely egyes egyénben.”²⁹ Az emberi értelem persze gyakran igyekszik ott is tervszerűséget látni, ahol pusztán esetleges összefüggésről van szó. Gyakorta olvashatunk vagy hallhatunk olyan politikai spekulációkat, amelyekben valóságos vagy annak vélt dolgok mozaikcserepeiből a szerző – ideológiai beállítottságának megfelelő – szigorúan megkomponált, logikusnak tetsző rendszert konstruál. Csupán azt nem akarja tudomásul venni az ilyen fikciók megfogalmazója, hogy a következő szituáció a politikai tevékenységre legalább annyira jellemző, mint hétköznapi cselekvéseinkre: „Aki mereven ragaszkodik terveihez, az éppen hogy saját eszének tehetetlenségét fogja érezni. Ritkák azok a pillanatok, amikor minden »magától megy«, amikor az események maguktól alkalmazkodnak terveinkhez és vágyainkhoz.”³⁰

A történelem megértésének mozzanataához természetes módon kapcsolódik az *emlékezet*, amelyet szélesebb összefüggésrendszerbe állítva vizsgál Gadamer, az *elfelejtéssel* és az *újraemlékezéssel* együtt: a felejtés nem csupán hiányosság, hanem a „szellem egyik életfeltétele” (Nietzsche): „Csak a felejtés révén válik lehetővé a szellem teljes megújulása, az a képessége, hogy mindent friss szemmel nézzen, úgy, hogy a rég ismert sokrétű egységgé olvad össze az újonnan látottal.”³¹ A szellemtudományi munkában emellett szükség van egyfajta *érzékre* és *tapintatra* is (Sinn; Takt). A *tapintat* ebben az összefüggésben nem viselkedési mód, hanem *megismerési* mód és *létmód*. A valami lényegire „*rátapintani*” kifejezés is ezt a szituációt villantja fel.

²⁹ I. m. 260.

³⁰ Uo.

³¹ I. m. 35.

Gadamer hermeneutikájának egyik kulcsmozzanata a *hagyomány* jelentőségének a megfogalmazása. A hagyománynak „névtelen autoritása” van, viselkedésünket nem pusztán az ésszel belátható, hanem a hagyomány tekintélye is befolyásolja. Ez különösképpen igaz erkölcsi értékek áthagyományozódására. A hagyományok átvétele azonban nem jelenti az ész szerepének a kiiktatását: „A hagyomány valójában mindig magának a szabadságnak és a történelemnek a mozzanata. A legvalódibb, legszolidabb hagyomány öröklődése sem a természeti folyamatok módján játszódik le az egyszer már meglevők tehetetlenségi erejénél fogva, hanem *igenlésre, megértésre és ápolásra* szorul. Lényege szerint megőrzés, mely egyébként minden történeti változásban szerepet játszik. A megőrzés pedig az ész tette, persze olyan tette, melyet észrevétlenül hajt végre. Ez az oka, hogy csak az újítás, a tervbe vett látszik az ész cselekvésének és tettének. Ez azonban látszat. Még akkor is, amikor az élet viharosan átalakul, mint a forradalmi időkben, mikor úgy véljük, hogy minden dolog megváltozik, még akkor is sokkal több őrződik meg a régiből, mint bárki is gondolná, s új érvényességgé egyesül az újjal. Mindenesetre a megőrzés nem kevésbé szabad viselkedés, mint a hirtelen fordulat és az újítás.”³²

Marquard bizonyos értelemben szintén a *van*-ra teszi a hangsúlyt, a maga ironikus módján állítja szembe a történelemfilozófiát a történelem értelmezésével: „A történetfilozófusok a világot csak különbözőképp változtatták meg; a feladat az, hogy megóvjuk; a megóvás leginkább változtató formája pedig az értelmezés.”³³ Az értelmezés pedig a történelem sokszínűségét, „tarkaságát” tárja fel. A történetiség nem a nagybetűs Történelemben, az uniformizált módon elgondolt egyetemesben nyilvánul meg, hanem a „tarka különösségekben”, hiszen a humanitáshoz sokféle út vezethet. Végso soron az emberhez mint „dialógikus lényhez” is ez a másokra nyitott szemlélet illik a leginkább: „Ha tudniillik csak egyetlenegy életünk van – mint föltehetem –, de több életünk kellene legyen ahhoz, hogy valóban sok történetünk lehessen, nos, akkor szükségünk van a többiekre, embertársainkra, akik hisz többes számban azok, és akik ennél fogva több életet élnek. A másokkal való társalkodás az egyetlen esélyünk rá, hogy több életünk legyen, és így sok történetünk.”³⁴ És tegyük még hozzá, hogy a „másokkal való társalkodás” a mások iránti legalább is minimális bizalom nélkül lehetetlen.

³² I. m. 201.

³³ Marquard, Odo: A kérdés, amelyik úgy szól, vajon hogyan is szól a kérdés, melyre a hermeneutika a válasz. In. uő.: i. m. 161.

³⁴ Marquard, Odo: Az egyetemes történelem és más mesék. In. uő.: I. m. 271.

BEVEZETÉS ÉS FILOZÓFIATÖRTÉNETI HÁTTÉR

Epiktétosz² (50 k. – 130 k.), ahhoz az Újsztoához tartozott, amely ideje alatt a sztoikus iskola érdeklődésében az elméleti kérdésekkel való foglalkozás egyre inkább háttérbe szorul a (gyakorlati) etikai problémák javára; ahogy feltehetően az iskola egésze, úgy Epiktétosz sem tekintethető a fennmaradt szövegek alapján olyan sztoikus filozófusnak, aki rendkívüli elméleti újításokat vezetett volna be. Ennek ellenére megfigyelhetőek nála fontosabb hangsúlyeltolódások, változtatások a Sztoa korábbi szakaszaihoz képest. Ezek közé tartozik többek között az is, hogy jól láthatólag a korábbiaknál sokkal nagyobb szerepre tesz szert Epiktétosz filozófiájában a bizalom.³ Epiktétosz a megfelelő állapotban lévő emberre különböző leírásokat használ: jól körülhatárolható csoportot képeznek ezek közül azok, amelyek az autonómiával kapcsolatosak.⁴ A másik csoportba olyan a leírások tar-

¹ A szerző az MTA BTK Filozófiai Intézet fiatal kutatója.

² A hozzá kötődő művek közül egészében a *Beszélgetések* (*Diatribai*) első négy könyve és a *Kézikönyvecske* (*Enkheiridion*) maradt fenn. A görög szövegeknél a következő kiadást használtam: Epictetus, *The Discourses as Reported by Arrian, The Manuel, and Fragments I-III*. Ford. W. A. Oldfather (Cambridge Mass.–London, Harvard University Press, 1925 és 1928). A magyar fordítások ebből a kötetből származnak: *Epiktétosz összes művei*. Ford. Steiger Kornél (Budapest, Gondolat Kiadó, 2014) – a fordításokat helyenként módosítottam. A korábbi sztoikus forrásokra *Stoicorum Veterum Fragmenta I–IV*. kiad. J. von Arnim (Leipzig, Teubner, 1903–1905) követve hivatkozom.

³ A bizalom a sztoikusokat megelőzően Arisztotelésznel kap fontosabb szerepet, amikor a barátság legmagasabb rendű formáját, vagyis az erényen alapulót tárgyalja. Arisztotelész ennek kapcsán kijelenti, hogy a létrejöttéhez nem elegendő egy akarati aktus (*buléshisz*, *bulein*), hanem bizonyos idő eltelte is szükséges, amely során kialakul a felek között a kölcsönös bizalom (*EE* 1237b8–30; *EN* 1156b25–32). A bizalom előfeltétele a felek alapos ismeretsége: a zsarnok azzal is fenn tudja tartani a hatalmát, hogy felszámolja az iskolát, a baráti társaságokat, tehát minden olyan lehetséges körülményt, ahol az emberek ismeretségükön alapuló tudása (*gnószisz*) bizalmat eredményezne (*Pol.* 1313a39–b6). A bizalom és a barátság evidens kapcsolatát Cicero is megjegyzi (*Laelius* 65).

⁴ Ezek például: szabad (*eleutherosz*), nem kényszeríthető (*anankasztosz*), akadálytalan (*akóliüosz*), béklyó nélküli (*anempodisztosz*). Mivel Epiktétosz a valódi énünknek a szabad választásunkat (*proaireszisz*) tartja, ezért a szövegek alkalmazzák az utóbbira is (1.4.18; 2.14.1; 4.7.8).

toznak, amelyek egyértelműbben a morális diszpozíciókhoz kötődnek. Epiktétosz bár ennek a megfelelő formáját illetően több tulajdonságot is megemlít, mégis ezek közül kiemelkedik egy pár, amelyet állandónak tekinthetünk: az embernek önbecsülőnek (*aidémón*) és megbízhatónak (*pisztosz*) kell lennie.⁵

Ez a pár azonban meglehetősen aszimmetrikus. Az első tagról nagy számban találhatunk különböző leírásokat a sztoikus kötődésűnek tekinthető testimonyokban; ennek a szemantikai köre a szegényhez kötődik szorosabban (bár epiktétoszi használatát az „önbecsülés” jobban visszaadja). A hozzá kapcsolódó erény, az *aidémosziüné* a sztoikus erénytanban a négy kardinális erény közül a mértékletességnek van alárendelve, és akképp van meghatározva, mint az arra való tudás, hogy óvakodjunk elkerülni a jogos szidalmat (*episztémén eulabétikén orthu pszogu*),⁶ az erényekből eredő pozitív emócióknál (*eupatheia*) a szegényérzet (*aidósz*) pedig az óvatosságnak (*eulabeia*) van alárendelve.⁷ Cicero is, amikor az erősen sztoikus jelleget mutató *De Officiis*-ben leírja az erények felosztását, az előbbi forrásokhoz hasonlóan beszél az önbecsülésnek megfelelő szemérmességről (*verecundia*), vagyis a szemérmesség egy erény, amely a mértékletesség kardinális erénye alá tartozik.⁸ Azonban emellett megjelenik nála a szemérmességnek még egy ettől eltérő felfogása is, amelyre majd a következő fejezetben részletesen kitérek.

A bizalom (*pisztisz*) esetében ezzel szemben nem ilyen biztató a helyzet, mivel szinte semmit sem lehet találni a sztoikusnak tekinthető forrásokban.⁹ Azonban Epiktétosz, mint láttuk, rengetegszer megemlíti a bizalmat, és jelentőségét tekintve az önbecsüléssel egy sorba helyezi.¹⁰ Jogosan merül fel az

⁵ 1.4.19-20; 1.28.20-21; 2.2.4; 2.4.2; 2.8.23; 2.8.27; 2.9.11; 2.10.29; 2.22.20; 3.3.9; 3.7.36; 3.13.3; 3.17.3; 3.23.18; 4.1.161; 4.13.13; 4.13.15; 4.13.19-20; *Ench.* 24.3-5

⁶ Stob. *Ecl.* 2.60,9 = *SVF* 3.264. Ez a meghatározás majdnem ebben a formában megtalálható a pseudo-platóni *Definíciók* között (*Def.* 412c), a mértékletesség alá sorolás pedig feltehetően arisztotelianus eredetű (*EE* 1234a30-32); ehhez ld. A. E. Dyck, *A Commentary on Cicero, De Officiis*. (Ann Arbor, University of Michigan Press, 1996): 250.

⁷ D.L. 7.116. A bölcsnél a pozitív emóciók váltják fel a negatív emóciókat (*pathé*). A fő pozitívak mindegyikének megfeleltethetőek bizonyos negatív emóciók: az óvatosság esetében ez a félelem (*phobosz*).

⁸ *Off.* 1.93

⁹ Két szöveget mégis meg lehet említeni. Az egyik csupán annyit mond a bizalomról, hogy nélküle nincsen valódi barátság (*SVF* 3.630). A megállapítás kevésbé informatív, a bizalom barátságban betöltött szerepének a már korábban is említett leírása ez csupán, amely először Arisztotelésznél olvasható, de később általánossá vált. A másik szöveg pedig nem etikai, hanem episztemológiai kontextusban említi meg a kifejezést, amikor a bölcs kognitív állapotát írja le (*SVF* 3.548).

¹⁰ Ez a filozófiatörténeti aszimmetria az Epiktétoszról szóló szakirodalomban is megjelenik: míg az önbecsüléssel részletesebben foglalkoztak, addig a bizalomról ez nem

tehát, hogy ezt az epiktétoszi filozófia egy sajátos elemének tekintsük, és részletesebb vizsgálat tárgya legyen. Az áttekintő jellegű kiterő az önbecsülésre vagy szegyenre többek között ezért sem volt hiábavaló: mivel Epiktétosz összekapcsolja őket, ezért nagy valószínűséggel feltételezhető, hogy egy csoportba tartoznak és alapvető tulajdonságaiban hasonlóknak tekinti mindkettőt; ennek köszönhetően, ahogy azt majd látni fogjuk, a szegyenről szóló filozófiatörténeti háttér olykor megvilágító erejű is lehet Epiktétosz bizalom-felfogásának értelmezése során. Ugyanakkor éppen a téma egyedülálló jellege miatt az epiktétoszi műveket önmagukban véve kell elsősorban megvizsgálni.

Ezzel viszont nem kerültünk sokkal könnyebb helyzetbe. Először is, az Epiktétosznak tulajdonított szövegek szerzője valójában nem Epiktétosz, hanem lelkes tanítványa, Arrianosz. A *Beszélgetések* elején álló, bevezetésnek is gondolható levelében Arrianosz elmondja, hogy a következő beszélgetéseket nem saját műveként írta meg (*szüngraphein*), hanem mindössze lejegyezte Epiktétosz szavait, hogy emlékeztetőül (*hüpomnēmoneumata*) szolgáljanak számára a későbbiekben, ezáltal megőrizve mestere gondolatait és stílusát. És ez utóbbi, ami valójában komoly kihívást jelent Epiktétosz filozófiájának a részletesebb tanulmányozásánál: a *Beszélgetések* stílusa. Noha a következőkben az egyszerűség kedvéért értekezésekről fogok beszélni, ezek – az összefoglaló címüknek megfelelően – sokkal közelebb állnak az iskolában lezajlott órák rövidebb-hosszabb jegyzőkönyveihez. Ezekben a művekben több fogalom is feltűnik, amelyekkel viszonylag konzekvens terminológia is együtt jár, és ezért úgy tűnik, hogy egy egységes elméleti rendszer keretei közé illeszkednek, amelyet azonban nem egyszerű megtalálni. Bár Epiktétosz értekezéseinek a témái rendkívül szerteágazóak (a retorikai képességtől egészen a tisztálkodásig terjednek), mégis elég kevés szöveghelyen jelenik meg bármilyen elméleti jellegű leírás (olyan pedig szinte sehol, amely a különböző, elszórt helyeken meglévő gondolatköröket egyértelműen összekötné). Ezzel szemben jellemzően rengeteg mindennapi példa, anekdota vagy hasonlat kapcsolódik hozzájuk, amelyek részben illusztrációként is szolgálnak. Így amikor valaki az epiktétoszi filozófia egy-egy részkérdését akarja megvizsgálni, nem szabad csak az elszórt elméleti részekből kiindulnia, hanem ugyanúgy figyelembe kell vennie azokat a szövegeket is, ahol ezek a kérdések valami-

mondható el. Bonhöffer alapvető monográfiájában a párból kizárólag az önbecsülésre tér ki részletesebben, A. Bonhöffer: *Epictet und die Stoa. Untersuchungen zur stoischen Philosophie*. (Stuttgart, Ferdinand Enke, 1890): 291–293. Az epiktétoszi önbecsülésről még ld. R. Kamtekar, „ΑΙΔΩΣ in Epictetus”, *Cassical Philology* 93 (1998): 136–160. Kamtekar cikkében alaposan tárgyalja a szegyenről szóló – olykor ellentmondó – sztoikus forrásokat is, Kamtekar (1998): 137–143.

lyen hétköznapi történetben vagy hasonlatban kerülnek elő – miközben szem előtt tartja a fennmaradt vagy rekonstruálható korábbi sztoikus tanításokat is.

Hasonlóképpen a bizalom bár Epiktétosz alapfogalmainak egyike, és ráadásul a komolyabb filozófiatörténeti előzmények híján saját újításának is tűnik, mégsem maradt fenn róla szisztematikus értekezés. Azonban van két fontosabb, amelyekben a bizalom központi szerepet játszik. A két értekezés a bizalmat annak a kétféle irányából közelíti meg: az első, melynek címe, *Akit házasságtörésen kaptak* (2.4), saját megbízható jellegünkre fókuszál, míg a második, melynek címe, *Akik könnyen kiadják a titkaikat* (4.13), a másokba vetett bizalmat helyezi előtérbe. A következőkben eme két értekezés egymást követő elemzésével azt kívánom bemutatni, hogy Epiktétosznál a bizalom fő kérdése nem az, hogy milyen okból bízunk meg másokban, hanem, hogy miért és hogyan őrizzük meg saját megbízható voltunkat. Mivel az utóbbi egyértelműen hangsúlyosabb, ezért ezt vizsgálom meg részletesebben, ami során amellet fogok érvelni, hogy Epiktétosznál saját megbízható voltunk egy előzetes diszpozíció, amellyel minden ember születésétől fogva rendelkezik, és amely szükséges előfeltétele annak, hogy bármilyen életszerepet képesek legyünk eljátszani. Ennek a vizsgálata során Epiktétosz szövegei mellett nagyban fogok támaszkodni még Cicero *De Officiis*ának azon szakaszaira, amelyben az Epiktétosz előtti középső Sztoa jelentős képviselőjének, Panaitiosznak a tanításai vannak kifejtve az életszerepekről.

MEGBÍZHATÓSÁG ÉS ÉLETSZEREPEK (2.4)

Az értekezés, amely az, *Akit házasságtörésen kaptak* (2.4) címet viseli, bár nagyrészt egy rossz példa és a rá vonatkozó feddő beszéd leírása, mégis úgy gondolom, hogy a kevésbé teoretikus tartalma ellenére is feltehetően a legfontosabb szöveg a bizalmat illetően az epiktétoszi korpuszban. Ahhoz, hogy ezt beláthassuk, először érdemes röviden összefoglalni a téma szempontjából releváns pontjait, majd elhelyezni mind az epiktétoszi, mind más sztoikusnak tekinthető szövegek kontextusába.

A mű legelején Epiktétosz éppen órát tart a bizalomról, és ennek köszönhetően tudhatunk meg néhány alapvető dolgot:

„Epiktétosz arról beszélt, hogy az ember bizalomra születik (*prosz pizstin gegonen*), és aki ezt a bizalmat lerombolja, az ember sajátos tulajdonságát (*to idion tu anthropon*) rombolja le.”(2.4.1)

Epiktétosznak jó napja van: iskolájába betoppan valaki, aki tekintélyes tudós hírében áll, és akit egykor házasságtörésen kaptak, ezért emberünk révén kiválóan tudja illusztrálni tanítványai előtt, hogy mit jelent az, ha

valaki más bizalmát kijátssza. Így hát hozzá fordulva folytatja az eddigieket Epiktétosz:

„Voltaképpen mit is teszünk, amikor elfordulva attól a megbízhatóságtól, amelyre természetből fogva születünk (*tuto to piszton, prosz ho pephükamen*), megkörülnézzük a szomszéd feleségét? Mi más ez, mint pusztítás és rombolás! Mit pusztítunk el? A megbízható, az önmagát becsülő, az istenfélő embert. Csak ezeket? A jószomszédi kapcsolatot nem tesszük tönkre? A barátságot, a városközösséget nem tesszük tönkre? Mely pozícióba helyezzük magunkat (*eisz tina de khóran hautusz katatasszomen*)? Miként kezeljelek téged, ember? Mint szomszédomat, mint barátomat? Mint milyen embert? Mint polgártársamat? Miként bízhatok meg benned? Ha egy ócska edény volnál, és már semmire nem lennél használható, akkor kidobnának a trágyadombra, és nem is venne föl többé senki. Ha pedig ember vagy, aki semmiféle embernek megfelelő pozíciót (*udemian khóran anthrópikén*) nem tud betölteni, mihez kezdjünk veled? Mert elfogadjuk, hogy a barát rangjának nem tudsz megfelelni; de a szolgálénak meg tudsz? És ki fog bízni benned? Nem gondolod, hogy téged is ki kellene dobni a trágyadombra, mint egy hasznavehetetlen edényt? Mint a trágyát?” (2.4.2-5)

Ez a feddő beszéd azonban nem csupán költői kérdések tömkelegét felvonultató durva fejmosás. A morális vétség jellegét figyelembe véve Epiktétosznak arról kellene beszélni, hogy a házasságtörés miatt a tudós nem lehet már megbízható férj, vagy esetleg megbízható barát; ehelyett viszont arról van szó, hogy semmilyen társadalomban betölthető pozíciónak nem felelhet meg többé – ami látszólag nem következik az eredeti morális vétségéből. Meg kell tehát keresni azokat a rejtett etikai előfeltevéseket a *Beszélgetésekben*, amelyek erre a radikális konklúzióra vezetnek.

A beszéd a lehetséges társadalmi pozíciók megnevezésével, az epiktétoszi kurrikulum második *toposzához*¹¹kötődik, amely azzal foglalkozik, hogy a

¹¹ Epiktétosz filozófiai képzése három *toposz*ból (téma, terület) áll. Az első *toposz* az egyedi tárgyakra vagy állapotokra irányuló törekvésekkel (*orexeisz*) és elkerülésekkel (*enkliszeisz*) foglalkozik, és az a célja, hogy olyan törekvéseink legyenek, amelyek mindig elérik céljukat, és olyan elkerüléseink, amelyek soha nem találkoznak azzal, amire irányulnak; a tanítvány ennek eredményeként tudja elérni az indulatoktól való mentesség állapotát (*apatheia*, *ataraxia*). Ennek az állapotnak viszont nem szabad megjelennie a társadalmi viszonyaiban. Ez irányít a második *toposzhoz*, amely a késztetéseinkkel (*hormai*) és az elutasításainkkal (*aphormai*) foglalkozik, vagyis azzal, hogy miként kell cselekednünk a különböző társadalmi

különböző szociális viszonyainknak milyen kötelességek (*kathékon*) felelnek meg, és hogyan lehet ezeket végrehajtani. A szociális viszonyok lehetnek természetesek (*szkheszeisz phüszikai*) vagy szerzetek (*szkheszeisz epithe-toi*).¹² Természetes viszonyaink – jellegükből adódóan – nem változhatnak, vagyis egész életünkben csak egy és ugyanazon emberre vonatkozhat (ilyen apának, fiúnak, testvérnek lenni). Szerzett viszonyaink ezzel szemben változhatnak, tehát nem szükségszerű, hogy egész életünkben egy és ugyanazon emberrel szemben nyilvánuljon meg (vezetőnek, szomszédnak lenni).¹³ Mindezek a viszonyok etikai szempontból rendkívül fontosak, hiszen preskriptív jelleggel is bírnak, azt jelölik ki, hogy miként kell viselkednem a meghatározott emberrel szemben, más szavakkal: mi a kötelességem az adott viszonyban. Ahogy azon emberek individuális sajátosságai, akikkel valamilyen viszonyban állok, nem befolyásolja egyáltalán a viszonyokat – az mondjuk, hogy szüleim nem megfelelően viselkednek velem szemben, még nem változtat azon a tényen, hogy ők a szüleim –, úgy a kötelességekre sincs semmilyen hatása – vagyis a szüleimnek akkor is meg kell adnom a kijáró tiszteletet és a gondoskodást, ha nem megfelelően viselkednek velem szemben.

Túl viszont az előbbi preskriptív jellegükön, a társas viszonyban betöltött szerepünk nem függetlenek tőlünk, hanem egy sajátos értelemben személyiségünket is konstituálják. Epiktétosz ezekről a társadalmi viszonyokról, mint életszerepekről beszél (erre használja az eredetileg „maszk” jelentésű *proszópon* kifejezést), amelyeket *el kell játszanunk*. A képnek számos figyelemre méltó implikációja van. A szerep-hasonlat evidens módon utal arra, hogy a színész mindig eljátssza a szerepet, egy szereplő maszkját hordja, viszont a színész maga soha nem azonos a szereplővel. Különböző szituációkban kü-

viszonyoknak megfelelő kötelességünk (*kathékon*) szerint. A harmadik *toposz*, amelyről nagyon keveset beszél Epiktétosz, a logikai és episztemológiai tévedhetlenséget célozza meg. Vö. 2.17.29–33; 3.2. (A *Kézikönyvecské*ben található leírás más szempontból közelíti meg a *toposz*okat, így az előzőektől eltér, vö. *Ench.* 52.) Bár látszólag a három *toposz* sorrendje megfelel elsajátításuk ideális időbeli sorrendjének is, mégis a szövegek tanúsága szerint az elsővel és a másodikkal való foglalkozás legtöbbször szimultán – annak ellenére, hogy Epiktétosz valóban hangsúlyozza az első *toposz* prioritását. A második *toposz* részletesebb leírásához ld. A. A. Long: *Epictetus. A Stoic and Socratic Guide to Life*. (Oxford, Oxford University Press, 2002): 231–244.

¹² 2.14.8; 3.2.4; 4.8.20

¹³ Úgy gondolom, hogy ez alkalmasabb kritérium a két típus elkülönítésére, mint az, hogy rendelkezünk-e vele a születésünktől fogva: az apaság valószínűleg egy természetes viszony, azonban csak egy bizonyos élettartam eltelte után lehet rá szert tenni, ugyanakkor feltehetően születésünktől fogva valakinek a szomszédja vagyunk, mégsem tekintenénk ezt természetes viszonynak. Dyck a szerzeteket úgy érti, mint amikre egyéni választás útján teszünk szert, de erre az értelmezésre felhozott szöveghelyeivel nehezen tudja ezt alátámasztani, vö. Dyck (1996): 271.

lönböző szerepeket lehet alakítani, így egyszerre több szereppel is lehet rendelkezni. Ugyanakkor Epiktétosz külön kiemeli azt a körülményt is, hogy a szerep alakításának a szempontjából érdektelen, hogy mi a darab cselekménye, hogy a szereplő sorsa jól vagy rosszul alakul a történet szerint, de még az is, hogy milyen a díszlet és a jelmez: egyedül az a fontos, hogy a színész megfelelően alakítsa a kapott szerepét.¹⁴ Amikor Epiktétosz a 2.4 feddő beszédében az embernek megfelelő különböző pozíciókat említi, valójában ezekről az életszerepekről beszél.

Az életszerepek már Epiktétoszt megelőzően is előkerülnek Cicero *De Officiis*-ében, meglehetősen rendszeres módon kifejtett formában. Cicero Panaitiosz nyomán négy *persona*t különít el: (1) az, ami minden ember számára közös az értelem használata révén (2) az, ami az individuális sajátosságoknak megfelelő (3) az, amit a véletlen vagy a körülmények jelölnek ki nekünk (4) az, amit a saját akaratunkból érünk el.¹⁵ Az első életszerep nem más, mint az ember általános létmódja, melyet az értelem használata definiál. Mivel Epiktétosz ehhez hasonlóan ugyanúgy az emberi életszeretetet az első helyre, ezért célszerű ezt szemügyre venni közelebbről.¹⁶ Cicero az első *personáról* ír a legkevesebbet, és abból sem derül ki túl sok. Az a felfogás, amely az értelmet az ember sajátjának tekinti, rendkívül elterjedt az antik filozófiában, a sztoikusoknál az iskola kezdetétől az egyik legalapvetőbb tétel, és Epiktétosz is hivatkozik erre számos alkalommal, így forradalmi belátásokkal nem kecsegtet. Ezért, noha az értelem látszik a leginkább meghatározónak az emberi létmód esetében, mégis érdemes áttekinteni azt, hogy még milyen más, kizárólag az emberhez kapcsolódó általános jellemzőket említ Cicero.

Az előző fejezetben röviden utaltam arra, hogy Cicerónál azon tradicionális sztoikus szemlélet mellett, amely a szemérmességet (*verecundia*) a mértékletesség körébe tartozó erénynek tekinti, megjelenik a szemérmességnek

¹⁴ 1.29.39–45; 4.7.13; *Ench.* 17.

¹⁵ *Off.* 1.117–121. A négy *persona* elméletének rövid összefoglalását és vázlatos filozófiatörténeti háttérét adja Dyck (1996): 269–271. Ahogy eddig is, a továbbiakban is azt a nézetet fogadom el, amely szerint a négy *persona* elmélete teljes egészében Panaitioszra megy vissza; az ezzel ellentétes nézeteket említi Dyck (1996): 285.

¹⁶ Ezen túlmenően nem szeretném megvizsgálni részleteiben, hogy mi a filozófiatörténeti kapcsolat a *De Officiis*-ben kifejtett és Epiktétosz saját életszerep-felfogása között, de ezt nem is tartom lényegesnek a jelenlegi téma szempontjából. Ami biztosan megfigyelhető, hogy mindkettőnél jelen van az életszerepek elkülöníthetősége általános és individuális szempontból nézve. A kapcsolatukkal részletesebben foglalkozik Kamtekar (1998): 148–149 és R. Sorabji: *Self. Ancient and Modern Insights about Individuality, Life and Death*. (Oxford, Oxford University Press, 2006): 159–165.

egy másféle felfogása is. Ez utóbbi, ha nem is mond ellent az elsőnek, a szemérmességet alapvetően másféle nézőpontból közelíti meg. Cicero először a *De Finibus*-ban utal úgy a szemérmességre, mint az ember specifikus tulajdonságára, amellyel születésétől fogva rendelkezik.¹⁷ Ez a gondolat a *De Officiis*-ben részletesebb kifejtést nyer. Itt Cicero arról ír, hogy a természet már eleve úgy alkotta meg az ember testét, hogy egyes, nemesebbnek tekinthető testrészeit (mondjuk a fejet) jól látható helyre tette, míg azokat, amelyeket csak azért kaptunk, hogy a természet szükségait kielégítsük, elrejtette a szemek elől. A szemérmesség ezt utánózva arra készíti az ép ésszel rendelkező embert, hogy rejtse el bizonyos szerveit és azoknak a funkcióit mások szeme elől: ezen szervek funkcionálása morális szempontból nem helytelen, azonban a róluk való beszéd illetlen (*obscaenum*), ahogy a nyilvános gyakorlásuk is arcátlanság (*petulantia*). A cinikus ellenvetés erre a megközelítésre, hogy mindez ellentmondásosnak tűnik, amikor bizonyos dolgokat etikailag helytelennek tartunk, viszont nyíltan beszélhetünk róla (ilyen például a gyilkosság), másrészt a gyermeknemzés valójában etikailag helyes, viszont illetlen dolog róla beszélni. Cicero ezzel szemben nem érvel külön, hanem csupán kijelenti, hogy a természetet követjük akkor, mikor kerüljük ezek látását és hallását.¹⁸

Érdekes következtetéseket vonhatunk le, ha alaposabban megvizsgáljuk ezt a leírást a szemérmességről. A kevésbé érthető (és védelmezhető) kiinduló álláspont szerint az emberi test eleve úgy épül fel, hogy egyes testrészeink más testrészeinkhez képest sokkal kevésbé látható helyen vannak, és ennek a fizikai elrendeződésnek egyfajta „leképeződése” mentális oldalon a szemérmesség – vagyis az, hogy meghatározott cselekedeteket nem nyilvánosan gyakorolunk vagy vitatunk meg, nem konvenció eredménye, hanem természetünkénél fogva adott. Azok a kategóriák, amelyek a szemérmességgel kapcsolatos cselekvésekre és verbális megnyilvánulásokra vonatkoznak, nem etikai kategóriák: ha valaki szexuális aktust folytat nyilvánosan, vagy erről nyíltan beszél, az nem morális vétket követ el, amit tesz vagy mond, még csak nem is rossz etikai szempontból (*turpe*), hanem illetlen (*obscaenum*, *petulantia non vacat*), amelynek ráadásul, szemben a rossz etikai kategóriájával, nincs pozitív megfelelője. Ez alapján a szemérmességről azt lehet megállapítani, hogy (i) ezzel kizárólag az ember rendelkezik, és (ii) mivel önmagában véve nem etikai kategóriák vonatkoznak rá, ezért a szó szoros értelmében nem tekinthető erénynek, hanem sokkal inkább egy természetes, az erénye-

¹⁷ „[...] egyedül ez az állat (ti. az ember) születik olyanak, ami részese a szegényzetnek és a szemérmességnek” – „[...] *hoc solum animal natum est pudoris ac verecundiae particeps*” (*Fin.* 4.18)

¹⁸ *Off.* 1.126-129.

ket megelőző diszpozíciónak. Ha viszont mindezt figyelembe vesszük, akkor a szemérmességet joggal tekinthetjük ugyanúgy az emberi életszerepet definiáló jellemzőnek, mint az értelmet.

Úgy gondolom, hogy a szemérmesség előbbi vizsgálata nem volt öncélú, hanem a segítségével sikerült olyan jellegzetességeket megfigyelni, amelyek alaposabban meg fogják világítani az Epiktétosz bizalomról vallott felfogását. Ahogy már korábban említettem, szemérmesség, vagy – a sajátos epiktétoszi kontextusban másképp fordítva – az ember önbecsülése a bizalomra méltóságával van egy sorban, és mivel mindkettő az ember bizonyos állapotát írja le, így amennyiben ebből a szempontból szemléljük őket, valamilyen hasonlósággal is rendelkezniük kell. Viszont mivel ez önmagában nyilvánvalóan még nem elég, a szövegek alapján igyekszem megmutatni, hogy Epiktétosznál is érdemes a bizalmat hasonlóképpen egy előzetes diszpozícióként értelmezni.

Először is térjünk vissza az életszerepekhez. Epiktétosznál – Ciceróhoz hasonlóan – ugyanúgy körvonalazódik egy olyan életszerep, amely az általános emberi életszerepeknek felel meg: az *Arról, hogy hogyan találjuk meg saját kötelességeinket szerepmegjelöléseink alapján* (2.10) című értekezésben lépcsőzetesen halad végig azon, hogy az embernek milyen különböző szerepeket kell figyelembe vennie viselkedése során:

„Vizsgáld meg, ki vagy te! Először is: ember vagy, olyan lény, aki semmivel sem rendelkezik, ami fontosabb lenne, mint a szabad választása (*uden ekhón kúrióterón proaireszeósz*). Minden egyéb ennek van benned alárendelve, ez azonban nem szolgál semmi mást, és nincs alárendelve semmi másnak. Vizsgáld meg hát, mely lények azok, amelyektől értelednél fogva különböző! Különbözől a vadállatoktól, és különbözől a házi jószágoktól.”(2.10.1-2)

Az értekezés folytatásából kiderül, hogy emberi mivoltunk tisztázása után következik csak, hogy végiggondoljuk, miként kell cselekednünk, mint fiú, mint testvér, mint polgár, stb. Az emberi életszerep kritériumát Epiktétosz a *De Officiis*hez hasonlóan ugyanúgy az értelemben határozza meg, azonban ő is említ további jellemzőket erre vonatkozóan: ezen a ponton lesz a bizalom szerepe meghatározóvá. Ha emlékezetünkbe idézzük a 2.4 nyitómondatait, azt láthatjuk, mintha a cicerói szemérmesség két alapvető tulajdonsága köszönné vissza. Epiktétosz az ember bizalomra méltó állapotát, mint az ember sajátját nevezi meg (*to idion tu anthropu*), ezáltal ezt az értelemben hasonlóan ugyanúgy az emberi életszerep integráns részének tekinthetjük; másfelől az a deskriptív kijelentés, hogy az ember természettől fogva a bizalomra születik (*prosz ho pephükamen*), a bizalomra méltóság előzetes

diszpozicionális jellegére utal.¹⁹ A 2.4 feddő beszéde, amely implicit módon az életszerepek elméletére épít, pontosan arra a problémára reflektál, hogy mi történik akkor, ha valaki olyan cselekedetet követ el, amely nem csupán morálisan helytelen, hanem eme veleszületett diszpozíció ellen irányul: az elkövető pontosan az ember legalapvetőbb jellemzőjét semmisíti meg. Ezért van az, hogy a házasságtörő nem csak megbízható férj nem lehet többet, hanem semmilyen más életszerepet sem alakíthat már, mivel az első, legáltalánosabbat, az emberi életszerepet volt képtelen megfelelően alakítani: ennek a megszűnése automatikusan megszünteti az összes többi lehetséges életszerepet is, mivel azok ez után következnek. Epiktétosz emiatt mondhatja végezetül a házasságtörő tudósnak:

„Értsd hát Arkhedémoszt, és légy házasságtörő, légy méltatlan a bizalomra (*apísztosz*), légy ember helyett farkas vagy majom.”
(2.4.11)

Ha az ember tehát nem rendelkezik már minden kétséget kizárólag a megbízható jellegével, akkor azzal nem rendelkezik, amely emberré teszi: a házasságtörő hiába olvas Arkhedémoszt, valójában már semmi nem különbözteti meg az állatoktól.

A MÁSOKBA VETETT BIZALOM (4.13)

Az előző fejezetben a bizalmat bizonyos értelemben a passzív aspektusából vizsgáltam meg, vagyis abból, hogy mit jelent megbízhatónak lenni. Most a nézőpontot megváltoztatva azt kívánom megnézni, hogy miként jelenik meg a bizalom kérdése Epiktétosznál annak az aktív aspektusából, más szavakkal, miként jelenik meg a másokba vetett bizalom problémája. A legmeglepőbb,

¹⁹ Bonhöffer a 2.4 beszédében szereplő többi állapotról röviden ugyanezt jegyzi meg, ld. Bonhöffer (1890): 206. Úgy tűnik, mintha már Cicerónál is meglelnének ennek az előzményei a bizalomra vonatkozóan: „az igazságosság alapja pedig a megbízhatóság, vagyis a szavaknak és megegyezéseknek a szilárdsága és valós jellege” – „*fundamentum autem est iustitiae fides, id est dictorum conventorumque constantia et veritas*” (*Off.* 1.23). Hasonló megfogalmazást olvashatunk Cicerónál a *fidesszel* kapcsolatban: *Rep.* 4.7. Dyck szerint az igazságosság és a megbízhatóság összekapcsolása a *De Officiis*-nek ezen a helyén csupán *ad hoc* jellegű, ld. Dyck (1996): 115. Ha viszont következetesen végig gondoljuk a kijelentés tartalmát, az epiktétoszhoz hasonló képet kapunk. Cicerónál az igazságosság az államot fenntartó leg-átfogóbb erény, amelynél így a megbízhatóságot előzetesen adottnak kell vennünk – és ebben az esetben a megbízhatóság, a szemérmességhez hasonlóan, ugyanúgy nem tekinthető erénynek a szó szoros értelmében, hanem inkább egy ezeket megelőző diszpozíciónak, amelyekre később az erények épülhetnek.

amit tapasztalhatunk, hogy a nézőpont megváltoztatásával elvárásainkkal szemben a perspektíva összeszűkül.

Szerencsés módon ebben az esetben is van egy olyan értekezésünk, amelynek ez a fő témája: ez az, *Akik könnyen kiadják a titkaikat* (4.13) címet viseli, amely egyben a Beszélgetések utolsó ránc maradt darabja is.²⁰ Az értekezés kiindulópontja az a szituáció, amikor valaki minden előzmény nélkül elmondja személyes ügyeit, titkait, és ez nem csak arra késztet, hogy én is hasonlóan tegyek, hanem beszélgetőpartnerünk egyenesen elvárja tőlem, hogy én is megbízzak benne. Azonban a kölcsönös bizalom elvárása teljesen alap-talan, mivel (i) eredetileg nem kértem arra az illetőt, hogy megossza velem a titkait (4.13.10), továbbá (ii) mivel az illetővel ellentétben megbízható vagyok, a titkok megosztásának a körülményeit így nem tekinthetjük azonos-sáknak (4.13.11-16). Azonban (iii) már azt gondolni is eleve tévedés, hogy az illető megbízott bennem, hiszen nem a bizalom miatt mondta el nekem a titkait, hanem azért, mert képtelen magában tartani (4.13.17-18).

A másokba vetett bizalom azon a ponton válik érdekessé, amikor mégis megtörténik, hogy engedve ennek a látszatbizalomnak, elmondom a másik-nak valamelyik titkomat, aki pedig – hűen addigi önmagához – mindent kifecseg:

„Aztán ha megtudom, hogy mi történt, akkor – amennyiben ha-sonló vagyok hozzá – megyek és bosszúból én is kifecsegek az ő dolgait, és így bemocskolom őt és magamat is. De ha észben tar-tom, hogy egyik ember a másiknak nem árthat, hanem a saját tet-tei vannak kárára és hasznára kinek-kinek, akkor sikerül elérnem, hogy ne hozzá hasonlóan cselekedjem, ha a saját fecsegésem miatt mégis belekerültem abba a helyzetbe, amelyben vagyok.”(4.13.7-8)

Amikor tehát megtudjuk, hogy mi történt, kétféle válaszlépésünk lehet. Az első, hogy miként a saját titkomat a bizalom szükséges kölcsönösségét feltételezve mondtam el, úgy a titkok elárulásában is ezt a kölcsönösséget kell követnem. Ennek a reakciónak az elégtelensége nyilvánvaló: amikor ugyanis ekképp válaszolok, olyan cselekedetet hajtok végre, amely saját addigi megbízható voltomat számolja fel. Ezért a filozófiai képzésben részt vevő embernek a második lehetséges utat kell választania, amely a szövegben meglehetősen tömören van összefoglalva. Először is szembenézek azzal, hogy ez a helyzet az én hibám²¹ – minden bizonnyal mivel a titkaimat másokkal

²⁰ Ezt az értekezést Long is tárgyalja röviden, ld. Long (2002): 254–256.

²¹ Marcus Aurelius is megemlíti ugyanezen helyzet kapcsán, hogy a történeteket valójában úgy kell tekintenünk, mint ami nem a másiknak, hanem nekünk róható fel, *Med.* 9.42.

megosztani vagy meg nem osztani olyan dolog, amely a hatalmamban áll. Majd az első toposznak megfelelően tudatosítom magamban, hogy semmi rossz nem történt velem, hiszen a másik ember árulása olyan dolog, ami nem áll a hatalmamban, következésképp nem is árthat nekem. A helyzet megoldása paradox: bár a kiindulópont eredetileg egy hatalmamban álló dolog volt, viszont, rossz döntésem ellenére, a következménye kikerült a hatalmam alól, és ezzel együtt ártalmatlanná is vált számomra.²² Az, hogy milyen okból bízunk meg másokban, teljesen irreleváns kérdés Epiktétosz számára: titkaink elmondása ugyanis ténylegesen semmilyen a becsapással vagy az elárulással együtt járó rizikót nem tartalmaz.

ÖSSZEGZÉS ÉS KONKLÚZIÓK

Az előbbieken azt kívántam többek között bemutatni, hogy a bizalom helyzete Epiktétosznál látszólag sokkal fontosabb, mint az őt megelőző sztoikusoknál, sőt, már maga az a körülmény is, hogy a bizalom komolyabb elméleti háttérrel rendelkezik, egyedinek tűnik nála: a görög filozófiában a bizalom nem csak előtte, hanem utána sem lesz olyan centrális kérdés, mint amilyenek az újkori filozófiában tarthatjuk. Úgy gondolom, hogy Epiktétosznál a bizalommal kapcsolatban a legfontosabb forrást így nem a görög filozófiai tradícióban, hanem sokkal inkább a római gondolkodásban kell keresnünk, amelyben a *fides* egyike a legfontosabb fogalmaknak: Cicero ezért nem csak Panaitiosz közvetítőjeként lehet hasznos a további vizsgálat során, hanem a *fides* fogalmának kifejtőjeként is.²³

Epiktétosz, amikor bizalomról beszél, elsősorban a saját megbízható voltunkat helyezi előtérbe, és nem azt, hogy miért tekinthetem a másikat megbízhatónak. A megbízhatóság olyan előzetes diszpozíció, amellyel nem csak minden ember bír, hanem egyenesen ember mivoltát definiálja: a bizalommal kapcsolatos legfontosabb kérdés, hogy miként lehet ezt a diszpozíciót megőrizni, elvesztésével ugyanis nem tekinthetjük magunkat többé embernek, és ezzel kizárjuk magunkat az emberi világból. Az igazi veszély tehát,

²² Hasonlót fogalmaz meg Epiktétosz *A civakodó és a durva emberek ellen* (4.5) című értekezésében: az az ember, aki tisztában van azzal, hogy az első toposzt követve mely dolgokat kell jónak, melyeket rossznak és melyeket közömböseknak tekinteni, nyugodtan kiállhat egy nézeteltérésekkel terhelt közegben, és anélkül, hogy belekeveredne a veszekedésbe, jóindulatúan és nyíltan elmondhatja a véleményét; az erre érkező bármilyen válasz, vagy akár megtorlás, a legkevésbé sem fogja őt magát, vagyis szabad választását (*proaireszisz*) érinteni.

²³ A római *fides* részletesen tárgyalja R. Heinze: „Fides”, *Hermes* 64 (1928): 140–166; a *fides* és az epiktétoszi bizalomnak a kapcsolatához különösen ld. 164–166.

hogy mi válunk megbízhatatlanokká, és nem az a kockázat, amelyet a másik lehetséges árulása tartalmaz – ez ugyanis már önmagában rejti saját büntetését is. Ha ebből a szempontból nézzük a bizalmat Epiktétosznál, azt láthatjuk, hogy teljesen elhanyagolható az a kérdés, hogy vajon a bizalomnak mennyiben kell *kölcsönösnek* lenni köztem és a másik között, hiszen csak azt tudom garantálni, hogy én személy szerint megbízható maradjak, hiszen egyedül ez az, ami a hatalmamban áll – és ezzel már az epiktétoszi filozófia magjához érkeztünk meg.

MIÉRT NEM BÍZHATUNK A ZSIGERI ÉRZÉSEINKBEN? NIETZSCHE SZOMATO-ARCHEOLÓGIÁJA

VÁRADI PÉTER

„A betegség erős serkentőszer –
mármint annak, aki elviselni elég egészséges.”¹

Friedrich Nietzsche: *Nachlass*

Nietzsche sokféleképpen beszél a testről, testekről, organizmusokról, a saját testéről (pláne! – az *Ecce Homo* bizonyos fejezetei másról sem szólnak) és általában a testi jelenségek értelmezéséről. E sokféle beszédmód egyikét tradicionálisan esztétikainak nevezhetjük – ez az a beszédmód, melyet a testi érzések, érzékelés, ízeles/ízlés és általában a testi érzetek különféle modalitású változatai jellemeznek.

Az alábbiakban arra mutatok rá, hogy Nietzsche egyrészt szinte túlzóan nagy szerepet tulajdonít a testi érzeteknek a különböző értékítéletek meghozatalában, ám mindeközben igen távol áll attól az állásponttól, amely ezeket az érzeteket azonosítaná az énnel, vagy amely reflektálatlanul ráhagyatkozna a zsigeri érzésekre.

A szépről szóló kanti alaptétellel, „szép az, ami érdek nélkül tetszik”, nem azt az álláspontot szegezi pusztán szembe, hogy az érdek nélküli tetszés mint olyan nem létezik. Ennél tovább megy, és azt a kérdést teszi fel: ha a tetszés mögött mindig egy érdek áll, és az érdek kifejeződése egy testen megy végbe, akkor vajon van-e értelme *egyáltalán* olyasmit állítani, hogy *az én érdekem* fejeződik ki bármilyen testi érzetben. Nos, a választ – amennyiben a kifejező-

¹ KGW 8 18[11] Itt és a továbbiakban a KGW hetedik és nyolcadik kötetében szereplő töredékeket értelmezzük. Ezek egy része megjelent magyarul *A hatalom akarása* címmel kiadott kötetben. Ez a kötet azonban – mint arra Karl Schlechta, valamint Giorgio Colli és Mazzino Montinari munkája nyomán fél évszázada fény derült – nem Nietzsche autográf munkája, még csak nem is hiteles rekonstrukció, hanem – szigorú értelemben véve – hamisítás. Bár van kultúrtörténeti érdekessége, filológiai szempontból használhatatlan. Éppen ezért rengeteg kérdőjelet vet fel a magyar kiadása – nem is beszélve a fordításról, mely jelentős értékei mellett több tekintetben problémás, érte ez alatt a szóhasználatot és annak ingadozását, a nem csekély számú félre(érthető)fordítást. Mindezek okán az alábbiakban – Romhányi Török Gábor fordítását felhasználva – saját fordításunkban idézzük a hivatkozott szövegeket. A hivatkozások a szakirodalom bevett eljárását követik: az elől álló szám a *Kritische Gesamtausgabe* (KGW) megfelelő kötetének számára, a zárójel előtt álló szám a *jegyzetfüzet* sorszáma, a szögletes zárójelben lévő szám a *töredék* sorszáma utal.

dő érdekelt nem nevezhetem sajátomnak – nyilván már *A tragédia születése* is megfogalmazza. A fegyelmezett testben Apollón jelenik meg, a mámoros testben pedig Dionüszosz. Az azonban, hogy ez a gyanú, sejtés később milyen elemzésekben nyer további kifejtést, rendkívül izgalmas.

Amikor nietzschei esztétikáról beszélünk, fel kell idéznünk, hogy az *esztétikai* probléma Nietzsche számára egy *átfogóbb szimptomatológia keretébe* ágyazódik. A nietzschei szimptomatológia pedig orvostudomány, pszichológia, pszichoanalízis és morálfilozófia. Nietzsche nem egyszerűen bizonyos esztétikai nézetei kifejtése mellett olykor-olykor hangot ad bizonyos művek vagy művészek kapcsán ébredő zsigeri érzéseinek, hanem az, ahogyan az esztétikait elgondolja, egy átfogó szimptomatológiai gondolatrendszerbe ágyazódik, amely szimptomatológia alapfogalmai az egészség és betegség, zsigeri érzések és ösztönös-zsigeri értékelések, harmónia és izgatottság/arousal. (Itt – a szimptomatológiai horizont jelentőségét kiemelő – szívesen felidézem Stanley Cavell klasszikus gondolatát a *The Claim of Reason*-ből, mely szerint a műalkotások értékét azon műalkotásokon mérhetjük le, melyek megszületésének, megírásának inspirációjában részt tudott venni. Nos, míg Cavell az esztétikai horizonton belül tartja a műalkotások érvényének mércéjét, addig Nietzsche itt is egy átfogó, a test valamennyi intelligibilis aspektusát magában foglaló szimptomatológia keretébe csatolja vissza.) Nem véletlen, hogy a nietzschei esztétika szimptomatológiai horizontja újabban váratlanul aktuálisnak bizonyul.

MIT ÉRTEK SZIMPTOMATOLÓGIAI HORIZONT ALATT?

Itt mindenekelőtt és elsősorban a késői jegyzetfüzetek anyagára támaszkodom. Ezekben gyakoriak a testre és a szervezetre/szervekre vonatkozó gondolatok, amint arra többek között Deleuze is rámutatott Nietzsche-könyvében. Mint 1885 júniusában fogalmazott Nietzsche egy jegyzetfüzetében: „Valójában még ennél is bámulatra méltóbb az emberi *test*: az ember csak bámulni tud, hogy miként vált lehetségessé az emberi test; hogyan képes egyszékként élni, növekedni, és a pillanatra uralkodni az egymástól függő és egymásnak alárendelt, ugyanakkor egy bizonyos értelemben egyszerre parancsoló, és akarátát kiteljesítő élő lények ilyen csodálatra méltó szövetsége – és láthatjuk, hogy ez nem a tudat révén jött létre!”² A szimptomatológia kerete Nietzsche számára olyan problémák újraértelmezését is lehetővé teszi, mint például az, hogy a Dionüszoszi miként fejeződhet ki adott esetben

² KGW 7 37[4] Kiemelés az eredetiben.

mibennünk. A szimptomatológia a testek közötti kommunikáció talányát hivatott napvilágra hozni.

A nietzschei szimptomatológiáról szólván általában figyelmen kívül hagyják az értelmezők azt a kérdést, hogy *kinek* a testéről és *kinek* az „egészségéről” van szó. Egyrészt Nietzsche újra és újra nyomatékosítja, hogy Szókratész, Wagner vagy Jézus esetében nem azt vizsgálja, hogy *nekik* milyen érzéseik vannak, hanem hogy neki magának. „»Das Gute ist leicht, alles Göttliche läuft auf zarten Füßen«: erster Satz meiner Ästhetik.”³ Másrészt a benne pl. Wagnerrel szemben ébredő érzések sem pusztán „saját” érzései, hiszen csak a Wagner és közte fennálló viszony vonatkozásában értelmezhetők. Különös szimptomatológia ez, amelyben a pszichológus, az orvos nem egyszerűen saját magát, mint eleve és előre adott tárgyat vizsgálja, hanem minden önmagát illető ismeretre az önvizsgálat keltette érzetek révén tesz szert.

Miközben a Homérosz-előadás még teljes mértékben elutasítja Homérosz mint ideál kapcsán azt a felfogást, hogy az testtel rendelkezhetne, *A tragédia születése*-ben test és ideál viszonya nem pusztán felbukkan, de egyenesen központi jelentőségre tesz szert. Mindeközben a „szimptóma” kifejezés előfordulásai a nietzschei szövegekben a *Túl jön és rossz*-ig szórványosak. A szimptóma mint kifejezés csak a *Jenseits...* szövegében⁴ válik szokatlanul gyakorivá,⁵ *ám ideál és test viszonya* már *A tragédia születése*-ben a vizsgálódás egyik fő iránya. A test, testi megjelenés problémája már korábban is jelen lévő diskurzust jelent. Ez teszi lehetővé, hogy a szimptóma fogalmával Nietzsche egyrészt saját magára utaljon vissza az 1886-os előszóban,⁶ másrészt hogy egyáltalán gondolkodásának egyik központi terminusává váljék a nyolcvanas évek második felében.⁷

³ KSA 6:13. Kajtár Mária fordításában: „»Ami jó, az könnyed, az isteni kecses lábakon lebben«: így szól *Esztétikám* első mondata.” <http://szinhaz.hu/multidezo/41376-itt-megvaltozik-a-klima-nietzsche-es-a-carmen>

⁴ És az előfordulási gyakoriság *A morál genealógiájában* csak növekszik: „Éppen itt láttam a vég kezdetét, az egy helyben topogást, a szünni nem akaró fáradtságot, az élet ellen forduló akaratot, a végső betegséget, amely finoman, ám félreérthetetlenül jelzi önmagát: megértettem, hogy az egyre mélyebben gyökerező egytűtérzés-morál, amely még a filozófusokat is megmételjezi és beteggé teszi, maga volt európai kultúránk legnyugtalanítóbb szimptómája, amely kultúra maga szintén egyre nyugtalanítóbb képet öltött...” (Nietzsche: *Adalék a morál genealógiájához*, 1996. 13.)

⁵ A korszak jegyzetfüzetei is tele vannak az erre vonatkozó utalásokkal, ezeket a KGW (*Kritische Gesamtausgabe*) hetedik és nyolcadik kötetében találjuk.

⁶ „Und die Wissenschaft selbst, unsere Wissenschaft - ja, was bedeutet überhaupt, als Symptom des Lebens angesehen, alle Wissenschaft? Wozu, schlimmer noch, woher - alle Wissenschaft?” Magyarul ld. Nietzsche: *A tragédia születése*, 1988. 5.

⁷ KGW 4 3[83] De Szókratész problémájának tárgyalása a könyv korábbi fejezetében szintén erre a kifejezésre támaszkodik.

Alább e korszak elméleti álláspontjából kívánok néhány markáns kijelentést tenni.

A test – mint emberi test – nem egység abban az elvont értelemben, amelyben „oszthatatlan” lenne. Az emberi test organizmus, mely egységét nem a rajta kialakuló tudatból nyeri. „Ha az Énben van bármi egység, az egészen bizonyosan nem a tudatos »Én«-ben, az érzésben, az akarásban vagy a gondolkodásban húzódik meg, hanem valahol máshol: a teljes szervezetem fennmaradó, bekebelező, kizáró, figyelmes okosságában, amelynek a tudatos énem pusztá eszköze.”⁸

Az emberi test, mint szervezet hierarchikus sokaságot jelent Nietzsche számára, amelyben egyaránt részt vesznek az ösztönök, az affektusok és az erők. Nemcsak a gondolatok, de az érzések (például a „szép” és a „csúnya”) is⁹ értelmezések, ítéletek, mint ezt nyomatékosan többször kifejti már *A nem morális felfogott igazságról és hazugságról* című feljegyzése óta.

Az egység forrása minden szervezet esetében az, hogy egy erő a sokaság fölé emelkedik: „a lényeg, hogy pontosan írjuk le azt az egységet, amelyben a gondolkodás, az akarás, az érzés és minden affektus összegeződik: nyilvánvaló, hogy az intellektus pusztán egy szerszám, de kinek a kezében? Nyilván az affektusokéban, és olyan sokaság ez, amelyek mögött nem kell szükségképpen egységet tételeznünk: elegendő, ha helytartókként fogjuk fel őket.”¹⁰ Máshol így fogalmaz: „Minden egység csak szerveződésenként és összjátékként egység: ahogy az emberi közösség is épp ilyen módon tekinthető egységnek: ez tehát az atomisztikus anarchia ellentéte; ezáltal uralmi képződmény, amely »egyet« *jelent*, de *maga* nem egy.”¹¹

Nietzsche gondolkodása szerint a test vagy a szervezet egysége a belső hierarchiáján alapszik, amelynek struktúráját egy domináns, „leggazdagabb” erő vagy ösztön alakítja ki. A test vagy szerveződés egy bizonyos értelemben feltételezi az alkotót – de Nietzsche végül más utat választ: „A műalkotás, amely művész nélkül jelenik meg, például testként, szervezetként (porosz tisztii testület, jezsuita rend). A művész milyen mértékben pusztán előzetes lépcsőfok. Mit jelent a »szubjektum« – ? A világ mint önmagát megszüülő műalkotás – ”.¹²

Végül azonban Nietzsche megáll az ideál fogalmánál, és ahelyett, hogy az ideál (Wagner, Homérosz, Jézus) mögötti alkotót keresné, az ideált mint a testek közötti értelmező kapcsolat voltaképpeni formáját helyezi gondolko-

⁸ KGW 7 34[46]

⁹ KGW 8 7[7], 8 10[16]

¹⁰ KGW 7 40[38]

¹¹ KGW 8 2[87] Kiemelés az eredetiben.

¹² KGW 8 2[114]

dása homlokterébe. Az *Ecce Homó*-ban ezért kerül előtérbe Nietzsche mint ideál, és szorul háttérbe mint szerző.

A testek közötti közvetítést az „ideál” végzi, amennyiben az ideál organizációjában vezető ösztön fejeződik ki. A szimptomatológia révén tárhatjuk fel egy adott ideál viszonyát az organizmusokhoz: a saját organizmusunkhoz, és például egy társas organizációhoz.

Lássunk példát! A „keresztény/Pál” ideáljában „a természet elleni küzdelem ... egyetlen típusra áll össze: ebben pedig elsődleges lesz a sorvadó test *ingerelhetősége*, ám az idegességet és az inspirációt másként *értelmezik*”¹³ – a típus maga az ideál és annak megvalósulása. Magunk is ideált reprezentálunk: „Az emberfajta, melynek szószólója vagyok: nem be nem teljesült ideáloktól szenved, hanem a beteljesültektől! – szó szerint attól a tényről, hogy *az általunk reprezentált ideált*, amelynek kapcsán oly sokat gondolkodunk, mi magunk is enyhe lenézéssel kezeljük”.¹⁴ Ez a reprezentáció azonban nem válik „egységgé”, hanem megőrzi sokaság jellegét: „A test iránymutatása nyomán, mint mondtam, látjuk, hogy életünket számos – értékeiket tekintve meglehetősen egyenlőtlen – intelligencia összjátéka, azaz a folyamatos és ezerirányú behódolás és parancsolás – morális kifejezéseket alkalmazva: számos *erény* szüntelen alkalmazása – teszi lehetővé.”¹⁵

A szervezet *szerveződése* maga interpretációs folyamat: „Az organikus folyamat előfeltételezi a folyamatos értelmezést”.¹⁶ Az értelmezés során a testet/szervezetet alkotó erők és ösztönök hierarchikus viszonyba szerveződnek. Egy ideálhoz való értelmező viszonyunk végzi ezt, mégpedig két szinten. Egyrészt az ideál kifejeződik a társadalom mint szerveződés szintjén, amelynek a testünk pusztán funkciója. „A társas érzés csak társadalmi intézményekben létezik (melyek egyike az emberi test, amelynek egyedi élete a többivel való „együttes érzéssel” kezdődik), és annak következménye, hogy egy nagyobb egész saját magát egy másik egésszel szemben *fenn kívánja tartani*...”¹⁷ – azaz, és ezt fontos nyomatékosítanunk, Nietzsche gondolkodásában az *emberi test* szerveződésének egy elemi szintjén *társadalmi konstrukció* formáját ölti. Ezáltal a testben kifejeződő ideál első szinten a társadalom ideálja, mely idomítás révén a tudatos reflexiót megelőzően már a testben kifejeződik. Az ideálhoz való viszony azonban tudatos értelmezés formáját is öltheti – és ez az, amit a maga tökéletes formájában Nietzsche filológiának,

¹³ KGW 7 44[6] Kiemelés az eredetiben.

¹⁴ KGW 8 7[46] Kiemelés az eredetiben.

¹⁵ KGW 7 37[4]

¹⁶ KGW 8 2[148]

¹⁷ KGW 7 43[1] Kiemelés az eredetiben.

és „szinte lehetetlen” feladatnak nevez: „Tudnunk kell egy szöveget szövegként olvasnunk anélkül, hogy értelmezéssel kevernénk, ez a »belső tapasztalat« utójára elsajátított formája – olyan, amely talán alig lehetséges...”¹⁸

A filológia híján az ideálhoz való tudatos viszonyunk egyrészt appropriáció, elsajátítás, amikor az ideálnak mintegy átadjuk magunkat. Ezt Nietzsche számtalanszor elemzi – legintenzívebben saját maga és Wagner esetére koncentrálna. Az elsajátítás (mely voltaképpen önátadás – megfelelően annak a nietzschei logikának, amelyben a szeretet és az önzetlenség a legnagyobb önzés) vonatkozásában ezt olvashatjuk: „Mindenkinél jobban szerettem és csodáltam Richard Wagnert, és ha végül az ízlése nem romlott volna úgy meg – avagy nem kényszerült volna szomorúan arra –, hogy néhány számomra elviselhetetlen »szellemmel« hozza össze a sors, tanítványaival, a wagneriánusokkal, akkor nem lett volna semmi okom arra, hogy még életében búcsút intsek neki: neki, a legmélyebbnek és legvakmerőbbnek, és egyúttal napjaink nehezen érthető emberei közül a legérthetetlenebbnek, akinek mindenki másnál többet köszönhetek.”¹⁹ Másrészt azonban az ideál képes megjeleníteni a distancia pátozását is: „Ifjúkoromban szerencsés voltam: egy nagyon ambiciózus ember keresztezte utamat. Amikor felismertem, hogy mi is ő, vagyis hogy egy nagy színész, akinek semmihez sincs autentikus viszonya (még a zenéhez sem), úgy megémelyedtem és megundorodtam, hogy azt hittem, minden híres ember színész volt, és másként nem válhattak volna híressé, és azt hittem, hogy amit korábban »művésznek« hívtam, abban a *színpadias* erő játszott a főszerepet.”²⁰

Az ideál egyúttal „fantazma” is²¹ – amit nem a „puszta fantazma” értelmében kell felfognunk, mert a nietzschei kontextusban ez azt jelenti, hogy létrejöhet új ideál, ideál teremthető, az organizmus újraszervezhető. Ez az újjaszerzés *mindig korszerűtlenné* mutatkozik – ugyanakkor az, ami korszerű, azaz a kifejezett ideál mindig a múlt feltételeihez való alkalmazkodás eredménye. *Az ideálban kivétel nélkül mindig a múlt fejeződik ki a jelenben.* Ez azt is jelenti, hogy a szimptomáink a múlttal állítanak bennünket viszonyba.

A testünkben olyan ösztönök fejeződnek ki, amelyek korábbi (természeti és társadalmi) környezeti feltételekhez való alkalmazkodásuk eredményei. „Legelőször is: az ösztönök szintén keletkeztek; semmit sem bizonyítanak az érzéken túlról, még az állatról, még a tipikusan emberiről sem.”²² Ebben

¹⁸ KGW 8 15[91]

¹⁹ KGW 8 2[34]

²⁰ KGW 7 34[3]

²¹ KGW 7 43[1]

²² KGW 7 34 [81]

rejlük az ideál racionalitása. Az ideál „értelmezés”, ahogy a szervek is értelmeznek: „A hatalom akarása *értelmez*: valamely szerv kialakulása értelmezés: a hatalom akarása határokat szab, fokozatokat és erőkülönbségeket határoz meg”.²³ Ugyanebben a töredékben később azt írja: „az *értelmezés valójában a felülkerekedés eszköze*”.²⁴ Ám azok az ideál formájában kifejeződésre jutott értelmezések, melyek egy adott kontextusban hatékony és adekvát eszközök voltak, a kontextus változásával „természetellenessé” válnak. A tradicionális Nietzsche-értelmezésekkel szemben azonban a fentiek alapján nem azért, mert már eleve azok lettek volna. Természetellenességük csak egy adott perspektívából mutatkozik meg, azáltal, hogy vagy 1) a természet változott meg, az ideál pedig változatlan maradt, vagy 2) az adott organizmus számára az adott körülmények mellett az adott ideál nem adekvát.

Az ideálok jelentősége egy bizonyos ponton túl nem univerzalizálható. Az ideálok csak mint a közös testet felépítő ideálok egyetemesek – a tudatosan megértett és az önelsajátítás folyamatában értelmezett ideálok formájában nem. „Hogy *én* valakit értékelek vagy lebecsülök, az még egy másik embernek nem adja meg ugyanerre a jogot – hacsak nem velem egyenrangú és egyenlő. Ezzel ellentétben az újságok gondolkodása, amely úgy véli, hogy az emberek és dolgok értékelése »önmagában« is valami, amit egy ember úgy használhat, mintha az *ő* tulajdona lenne. Ez azt előfeltételezi, hogy *mindenki egyenrangú*. – Igaznak lenni annyi, mint megkülönböztetettnek lenni...”²⁵

Az ideál értelmezése során az organizmus saját maga ösztöneit is értékeli és felméri az ideál vonatkozásában. Az értékelés során az organizmus felvesz egy bizonyos hierarchikus struktúrát, és számára fenomenálisan (mint szimptóma) megjelenik, hogy mi az, ami ezen ideál reprezentációja révén számára az adott körülményeiből megjeleníthető, és mi az, ami nem. Minél több a kizorított mozzanat (ösztön, erő, affektus), annál károsabb számára az ideál. Az pedig, amit „a legmagasabb kultúra szimptómájának”, más néven „az erő pesszimizmusának” nevez Nietzsche, az Igenmondás formáját ölti „e világ koncepciójára mint a valóban megvalósított legmagasabb lehetséges ideálra”.²⁶

Maga a szimptomatológiai eljárás egyben maga a betegség *és/vagy* a gyógyítás is, azaz – a teleológiai kontextus elutasítás nyomán – nem arról van szó, hogy egy adott test utólagos gyógykezelése érdekében állítana fel előzetesen diagnózist, hanem maga a test mint szervezet a szimptomatológiai eljárás szervező tevékenysége révén, az értelmezés folyamatában formálód-

²³ KGW 7 44[6] Kiemelés az eredetiben.

²⁴ Uo.

²⁵ KGW 7 34[121] Kiemelés az eredetiben.

²⁶ KGW 8 10[21]

dik.²⁷ Nietzsche a zsigeri érzéseinket egy adott kommunikációs teret szabályozó ideál függvényeként leplezi le. Mondhatjuk úgy is, hogy – a kultúra szó mezőgazdálkodáshoz kapcsolódó, ősi gyakorlati értelmét szem előtt tartva – kulturális termékeként. A zsigeri érzéseim egyrészt persze nem hazudnak – másrészt igazságuk nem az én igazságom.

De ez már átvezet az esztétika egy másik fundamentális kérdéspárjához: Hogy lehet, hogy mások hazugságai az én igazságaimmá válnak, és viszont, hogyan lehet, hogy mások igazságai az én hazugságaim lesznek. Nietzsche az epigonizmus problémája kapcsán erről is határozott állításokat tett.

²⁷ A „differencia mozgásának becenevei” (ld. Molnár Miklós előszavát Grammatológia-fordításához): „nyom, differancia, tartalék, pótlék, disszemináció, hymen, oltvány, pharmakon, parergon stb.” mellé odaállíthatnánk a nietzschei organizmust is. In. J. Derrida: *Grammatológia (Első rész)*. Magyar Műhely / Életünk, Budapest, 1991. 14.

AMBIVALENS BIZALOM
AZ OLVASÓVAL SZEMBEN
NIETZSCHE ÉS BENJAMIN A TEORETIKUS
SZÖVEGEK ALKOTÁSMÓDJÁRÓL

TÁNCZOS PÉTER

I. BIZALMAT TANÚSÍTANI

Laurence Sterne *Tristram Shandy* úr élete és gondolatai című, szinte csak exkurzusokból szerveződő regényének egyik nem elhanyagolható narratív játéka a bemutatott jelenségek kétértelműsége, a címszereplő nézeteiben szereplő fogalmak többféleképpen való értelmezhetősége. Bár a narrátor látszólag több ízben is rövidre akarja zárni ezt a játékot, a mű íróniája világossá teszi, hogy minden ilyen kísérlet eleve kudarcra van ítélve. Ilyen ironikus próbálkozásnak tudható be az „orr-ológiai” fejezetek elején szereplő eszmefuttatás az orr, *mint olyan* mibenlétéről. A narrátor, elkerülendő a hitvédelmi iratok „auktorainak léhaságát”, az olyan példásan világos fogalmisággal felépülő műveket kívánja utánozni, mint például a „Mocsári Lidércről” írott értekezés, vagy a természetkutatás más köréből vett traktátusok.¹ E célkitűzéshez igazodva meg is adja az orr tautologikus definícióját: a narrátor nem ért mást az orr fogalma alatt, mint orrot – nem gondol sem többre, sem kevesebbre.² Mindeközben egy rövid kitérő keretében persze elhangzik az a rögtön visszavont kijelentés is, amely szemben áll az eddigiekkel, ám meghittebb viszonyban áll a mű intenciójával: „Eugenius – vettem fel a szót, elébelépvén s tenyeremet kabátja hajtókáján nyugtatva – meghatározni annyi, mint híjával lenni a bizalomnak”.³ Ha komolyan vesszük ezt a kiszólást, úgy a jó írórt olyan személynek láthatjuk, aki megtartóztatja magát bizonyos, feltételezhetően amúgy is kudarcra ítélt lezárási műveletektől, és megbízik az olvasója képességeiben valamint korrektségében.

Az írónak bíznia kell abban, hogy szövege megtalálja a nietzschei *Redlichkeit* jegyében eljáró olvasót, azt a becsületes vagy derekas értelmezőt, aki

¹ Laurence Sterne: *Tristram Shandy* úr élete és gondolatai. Ford. Határ Győző Budapest, Új Magyar Könyvkiadó, 1956. 206.

² Laurence Sterne: *Tristram Shandy* úr élete és gondolatai. id. kiad. 207.

³ Uo.

birtokában van a szöveget szövegként olvasni tudás *filológiai* erényének.⁴ Jogosnak tűnik azonban azt feltételezni, hogy bizonyos szövegek esetében inkább van tétje az olvasói erények meglétének vagy hiányának, s így ezekben az alkotásokban a szerző nagyobb kockázatot vállal a befogadó iránt táplált bizalommal, mint más művek létrehozásakor. Különösképpen azok a szövegek szorulnak rá a tisztességes olvasatra, amelyek maguk is tisztességgel járnak el, és számot vetve a hazugsággal elismerik a valóságot.⁵ Jean-Luc Nancy értelmezésében az ilyen tisztességes vagy derekas beszéd önmagát igazolja és szavatolja, nem szorul verifikációra: a *Redlichkeit* mintegy az ego nélküli cogito analógiájára működik.⁶ Paradox módon annak ellenére, hogy önmaga révén hiteles az ilyen szöveg, erősen rászorul az olvasó hasonlóan *tisztességes* eljárására.

A továbbiakban Nietzsche egy maximagyűjteménye és Walter Benjamin két, a teoretikus írásmód sajátosságait elemző szövege alapján annak próbálunk utánajárni, hogy a *derekas* tudományos próza alkotástechnikai paraméterei között milyen szerepet tölt be az olvasóval szembeni bizalom kérdése. Arra kérdésre keresem a választ, hogy a nyelv figuratív természetével számoló teória-stilisztikai maximák elgondolhatóságához mennyiben van szükség az olvasóval szemben táplált ambivalens bizalomra.

II. LEVELEK LOU VON SALOMÉNEK

1882 augusztusában Nietzsche több elragadtatott hangvétellű és feltárló stílusú levelet is írt Lou von Salomének közös tautenburgi tartózkodásuk idején. Ezek közül három azonos keltezésű üzenet akár különös jelentőséggel is bírhat: az első egy aforizma-összeállítás,⁷ a második egy stilisztikai tárgyú maximagyűjtemény,⁸ a harmadik levél pedig mindössze egy versből áll.⁹ Ehhez a termékeny állapothoz képest Nietzsche másnap már csak egy rendkívül tömör, három hiányos mondatból álló levélben számol be

⁴ Vö. Czeglédi András: *Fjodor Mihajlovics Nietszky. Szélgjegyzetek a kései Nietzsche nihilizmus- és esztétikumképehez*. Budapest, L'Harmattan, 2013. 59–60.

⁵ Jean-Luc Nancy: *Becsületességünk próbaköve. Az erkölcsi értelemben vett igazságról Nietzsche-nél*. Ford. Mezei György Iván Athenaeum 1992. 3. 23.

⁶ Jean-Luc Nancy: *Becsületességünk próbaköve. Az erkölcsi értelemben vett igazságról Nietzsche-nél*. id. kiad. 29.

⁷ Friedrich Nietzsche: *Válogatott levelei. 1861. január – 1889. január*. Ford. Romhányi Török Gábor, Budapest, Holnap, 2008. 119–120.; Friedrich Nietzsche: *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe (KSB)*. Band 6. München – Berlin – New York, Deutscher Taschenbuch Verlag – de Gruyter, 2003. 242–243.

⁸ Friedrich Nietzsche: *Válogatott levelei*. id. kiad. 120–122.; KSB 6: 343–345.

⁹ KSB 6: 245.

heves rohamairól és felébredő, élet iránti megvetéséről.¹⁰ Harmadnapra viszont megint változik a helyzet, bocsánatot kér az előző üzenetért (fejfájásra hivatkozik), és kijelenti, hogy már mindent újra más színben lát.¹¹

A levelek abban az időszakban keletkeztek, amikor Nietzsche túl a második sikertelen leánykérésen is, (egyelőre még reménnyel telve) intellektuális partnerként és nélkülözhetetlen tanítóként kíván jelen lenni Salomé életében.¹² A három említett levél felfogható úgy, mint ennek a csábító játéknak egy-egy jellegzetes megnyilvánulása, különösen mivel például az első, aforisztikus írásban az egyik kiemelt téma éppen a férfi-női szerelem különbözősége, a szöveg pedig a férfiak által tanúsított szerelem két eltérő típusának ismertetésére fut ki.¹³ Nietzsche fel is hívja a figyelmet arra a potenciális nemtetszésre, amely a vetélytárs Paul Reé részéről várható a levél megállapításaival szemben,¹⁴ hiszen Reé akkor már bevallottan féltékeny barátjára a Nietzsche-Salomé páros tautenburgi együttléte miatt.¹⁵

A szövegek ilyen értelemben tehát Nietzsche által adott romantikus ajánlékoknak minősülnek, a súlyos delíriumos roham katartikus előszeleinek, amelyekből az intellektuális önfeltárlkozás zabolátlansága köszön vissza. Ezek után joggal merül fel a kérdés, hogy a bevallottan performatív funkcióval bíró textusoknak milyen teoretikus értéket tulajdoníthatunk? Talán éppen az udvarlás ténye, a lenyűgözés vagy megnyerés szándéka garantálja a szövegek magas szellemi értékét. Egyelőre éljünk a feltételezéssel, hogy valami rejtegetett titkot vagy értéket árul el itt Nietzsche, amelyet csábító ajándékként nyújt át levelezőtársának.

A három szöveg közül egyértelműen kimagaslik *A stílus tanához* címet viselő, az elméleti szövegek alkotástechnikáját tárgyaló írás. Nietzsche itt tíz pontban foglalja össze azokat a szempontokat, amelyekre egy sikeres, teoretikus prózát alkotó szerzőnek figyelnie kell. Bár ezt külön nem emeli ki, Nietzsche tanácsainak jellegéből elég világosan következik, hogy észrevételeit a teoretikus szövegek világában kell alkalmazni. Egy ilyen intenciójú mű azonban felvet egy alapvető problémát: mennyiben jogos szövegalkotásbeli és stilisztikai kérdéseket feszegetni az elméleti írások igazságértéke kapcsán?

¹⁰ Uo.

¹¹ KSB 6: 246.

¹² Rüdiger Safranski: *Nietzsche. Szellemi életrajz*. Ford. Györffy Miklós, Budapest, Európa, 2002. 233-235.

¹³ Friedrich Nietzsche: *Válogatott levelei*. id. kiad. 119-120.

¹⁴ Friedrich Nietzsche: *Válogatott levelei*. id. kiad. 120.

¹⁵ Rüdiger Safranski: *Nietzsche*. id. kiad. 235.

III. ANTIK RETORIKA VAGY MODERN IRODALOM

A kérdés felfejtéséhez érdemes pár évet visszaigrani Nietzsche életművében, egészen a bázeli évekből írt retorikai tárgyú előadásaihoz. Ebben a korai munkájában különbséget tesz az antik retorika és az újabb értelemben vett stilsztika között: a modern ember számára a retorikus jelző szinte szitokszónak számít, holott a ma művinek ható ékesszóló stílus az ókori görög és római művek legfőbb jellegzetessége volt.¹⁶ Ennek az ízlésbeli eltérésnek a nyitját Nietzsche egy percepcionális kérdésben látja meg: míg az antikvitásban az élőbeszéd hallgatása volt a verbális műélvezet eminens formája, addig ma az olvasás az irodalmi művek befogadásának kitüntetett módja. Az antik irodalom „a fül megvesztegetését” célozta meg, így alapvetően más hatásmechanizmussal élt, mint a szemre figyelő modern művek. A fül érzékenységre apelláló görögöknek azért lehetett igazi költészete szemben a mi elvontabb, prózaibb és könyvekben élő „irodalmi poétáink” alkotásaival, mivel ők a ritmus adekvát szervét edzették, fejlesztették: a végsőkéig fokozták annak érzékenységet.¹⁷ Nietzsche ezt a kérdést még későbbi munkáiban is tárgyalja, például az *Emberi, nagyon is emberi* művészet érzékietlenítéséről szóló aforizmájában: állítása szerint folyamatos intellektualizálódásunk összefüggésbe hozható az érzéki ingereket különösen alkalmasan közvetítő fül fokozatos tompulásával, érzékvesztésével.¹⁸

Nietzsche máshol nem választja el ilyen élesen az antikvitást a modernitástól. A ritmikus művek görög felértékelésével szemben a korban számára a tudományos próza tűnik kiemelt, igazán tipikus műfajnak, amely egy, a görögök előtti civilizációs örökség továbbélését jelzi. Az annak idején a helénékre is ható, irodalmias és tudományos beállítottságú egyiptomiak a máig uralkodó, alexandriai kultúra győzelmének köszönhetően modern stilsztikai koncepcióink előfutárainak tekinthetőek.¹⁹ Ilyen értelemben a modern próza lényegi váltást nem, csak egy ősrégi forma módosító felelevenítését jelenti.

Ennek a történeti típusnak két stilsztikai-metodológiai alkalmazásával is találkozhatunk a már említett, *A stílus tanához* címet viselő levélben. Ezek szerint egyrészt az író nélkülözi azokat az eszközöket, amelyek az előadó

¹⁶ Friedrich Nietzsche: Retorika. Ford. Farkas Zsolt, In. Thomka Beáta (szerk.): *Az irodalom elméletei IV.* Pécs, Jelenkor, 1997. 20.

¹⁷ Uo.

¹⁸ Friedrich Nietzsche: *Emberi, nagyon is emberi. Könyv szabad szellemek számára.* Ford. Horváth Géza, Budapest, Osiris, 2008. 109.

¹⁹ Friedrich Nietzsche: Gondolatok és vázlatok a *Mi, filológusok* című korszerűtlen elmélkedéshez. Ford. Molnár Anna, In. Uő: *Ifjúkori görög tárgyú írások.* Budapest, Európa, 2000. 198.

rendelkezésre állnak, ezért az auditív hatásokat az elbeszélismód szemléletességével kell pótolnia. Másrészt a hatásgyakorló eszközök, trópusok használatában tendálnia kell a költői gyakorlat felé, ám azt elérnie sohasem szabad.²⁰ Mindkét írói praktika számol azzal a körülménnyel, hogy elsivárosodáshoz vezető, folyamatos intellektualizálódásunk nem teszi lehetővé, hogy anakronisztikus módon a retorikus és poétikus antik eszményhez nyúljunk vissza. Ehelyett a mediális és műfaji keretek között maradva kell a nyelv figuratív természetét érvényesíteni. Ugyan írott formában és prózában, de bele kell csempészni valami élőszóhoz hasonló és költőit a szövegbe, hogy megfelelő hatást érjen el.

IV. A KETTŐS RELÁCIÓ TÖRVÉNYE

Eddig nem egészen világos, hogy mitől válik legitimmé a teoretikus performatívum, még ha Nietzsche követve el is fogadjuk, hogy egy igen táغان értelmezett korjelenségről van szó: ennyiből még nem magyarázható meg, miért kellene (egyebek mellett) hatnia is a tudományos prózának. Választ találhatunk a kérdésre, ha először is számba vesszük a levél főbb téziseit, maximáit, amelyekben – egyelőre tegyük fel – Nietzsche elárulja stílusa titkát. Az első instrukcióban rögtön leszögezi, hogy a stílusnak elevenként kell hatnia, mintegy élőként kell viselkednie.²¹ A későbbiekben pedig arra is kitér, hogy a kifejezőmódnak a gondolkodás faktumán túl a szerző érzéséről is számot kell tudni adnia: a gondolkodás és őszinteség dimenzióján túl a szenзитивitásunkról is tudósítanunk kell.²² Ezek a kritériumok önmagukban nem nyújtanak sokkal többet, mint a stílussal szemben szokványos organikus elvárások.

A megelevenítés projektuma azonban nem merül ki az előbbi példákban: a holt-élő dichotómia más helyen is visszaköszön a levélben. Nietzsche második maximája különösen sokatmondóan hangzik: „A stílust úgy kell *önmagadhoz* igazítanod, hogy eközben figyelembe vedd azt a bizonyos személyt, akivel közölni akarsz valamit.”²³ Önmagunk másikra tekintettel levő leképézése, a másiknak megfelelni igyekvő duplikálás túlmutat az idomulás vagy hízelgés jelenségén. Nietzsche ezt a sajátos viszonyulást a *kettős reláció törvényének* („Gesetz der doppelten Relation”)²⁴ nevezi, és talán nem túlzás

²⁰ Friedrich Nietzsche: *Válogatott levelei*. id. kiad. 121.

²¹ Friedrich Nietzsche: *Válogatott levelei*. id. kiad. 120.

²² Friedrich Nietzsche: *Válogatott levelei*. id. kiad. 121.

²³ Friedrich Nietzsche: *Válogatott levelei*. id. kiad. 120.

²⁴ KSB 6: 244.

ebből a megnevezésből kihallani az eredeti „Doppel” kifejezés másolat, másodpéldány jelentését is, illetve annak romantikus allúzióit. A holt kifejezés, a dermedt megnyilvánulás, mint elevenné változtatandó másolat ilyen vagy olyan formában szinte minden maximában megjelenik: a stílusnak a szubjektum önálló életre kelt alakváltozatának kell lennie. Még az előzetes írói koncepciót vagy tervezetet is ebben a keretben rögzíti: az írást szerinte a kitűzött formai megoldás miméziséként kell felfogni.²⁵ Az írónak saját ideális elképzeléseit kell utánoznia.

A kettősségeknek ez a sorozata előkészíti az utat az utolsó, tizedik előírásban szereplő szubjektumtípusnak: az író párdarabjaként, kiegészítőjeként felbukkanó olvasónak. Az utolsó maxima így szól:

„Helytelen és nem okos dolog, ha olvasóinkat megfosztjuk a könnyebb ellenvetések lehetőségétől. Viszont helyénvaló és *nagyon okos* dolog, ha átengedjük az olvasónak a lehetőséget, hogy a mi bölcsességünk lényegét *ő maga mondja ki*.”²⁶

Nietzsche itt nemcsak azt állítja, hogy a szerzőnek nem kell törekednie a potenciális viták elkerülésére, hanem azt is, hogy az írónak át kell adni a reveláció megélését az olvasónak; csalétek gyanánt meg kell hagynia a befogadónak a konklúzió vagy a nagyobb összefüggés felismerésének lehetőségét. A szerzői, bölcselői önmegtartóztatás jutalma pedig az olvasói tetszés, és paradox módon az író gondolkodóként való elismerése lesz.

Nietzsche tézise szerint tehát a teoretikus szerzőnek meg kell bíznia mindenkori olvasójában, viszont ennek a ráhagyatkozásnak nem szabad abszolútnak lennie. A bizalom az író saját képére formált, saját elvárásaihoz igazított hasonmásának szól: annak az ideális olvasónak, aki a szöveg befogadása alatt folyamatosan képződik meg. Előszavainak, címeinek és művei egyéb pretextuális egységeinek többségében Nietzsche kifejezetten a potenciális olvasók előzetes szelektálását tűzi ki célul. Például a *Művelődési intézményeink jövőjéről* című munkájához írt előszavában harcászati metaforák tömegét veti be alkalmatlan olvasóinak elijesztésére.²⁷ Vagy akár felidézhetjük az *Így szólott Zarathusztra* illetve az *Emberi, nagyon is emberi* alcímeit (*Könyv mindenkinek és senkinek; Könyv szabad szellemek számára*) is: mindegyikben megjelenik az előzetes szortírozási igény. Nietzsche a megfelelő közönségnek, az alkalmas befogadókhöz akar szólni, akikből létrejöhet-

²⁵ Friedrich Nietzsche: *Válogatott levelei*. id. kiad. 120.

²⁶ Friedrich Nietzsche: *Válogatott levelei*. id. kiad. 122.

²⁷ Friedrich Nietzsche: *Művelődési intézményeink jövőjéről*. *Hat nyilvános előadás*. Ford. Óvári Csaba, Máriabesnyő, Attraktor, 2011. 9-10.

nek az ideális olvasók – kérdés viszont, hogy ez miként válik összeegyeztethetővé a fentiekben megfogalmazott bizalmi kritériummal? Erre a kérdésre a választ, ahogyan az elméleti szövegek írásmódszertani problematizálhatóságára is, a retorikai és nyelvelméleti fejtegetések között találjuk meg.

V. A BIZALOM TÍPUSAI

A Saloméhez írott stilisztikai tárgyú levélben megfogalmazott maximák mindegyike Nietzsche nyelvről és igazságról alkotott elképzelésében nyeri el legitimitását. Az írásmódszertani tanácsok mintha csak az *Igazságról és hazugságról nem-morális értelemben* című esszé elméleti megfontolásait ültetnék át gyakorlati keretek közé. Nietzsche azért írhat alkotás-metodológiai szabálygyűjteményt, mivel a nyelv eredendő figurativitását feltételezi, amely a fogalmak létmódjára is kihat. A különböző terminusok olyan megkövült metaforák, amelyek az idegi ingerek többszöri inadekvát átvitele révén keletkeztek, tehát az ezek használatára való ráhagyatkozás voltaképpen csak a bejáratott tévedések továbbörökítése.²⁸ Ilyen módon a diszkurzív elméleti szövegeknek nem marad sok tér; így viszont milyen módon maradhat meg az általánosság felismerése mint az ember egy lehetséges megkülönböztető jegye?

Az általánosság hozzátartozik a teoretikus szövegekhez, tehát értelmetlen egy ezek hatásgyakorló instrumentumait összegyűjtő vállalkozás, amennyiben nem beszélhetünk minimális szinten sem az elvonatkoztatásról. Nietzsche az esszé egy helyén felveti annak lehetőségét, hogy a fogalmak „gerendázatára” nem csak felkapaszkodni lehet, hanem mutatóvonalakat is elő lehet adni rajta.²⁹ A fogalmak épületét nem felhúzó, hanem játékosan széjjelverő és átvariáló tevékenység is az általánossággal dolgozik, sőt magát az intuíciót kívánja megjeleníteni a fogalmi rendszer szétbontásával. Mintha ez a fogalmakkal való önfeledt játék volna az általánosság sajátos formában való fenntartásának a módja. Az ok-okozatiság helyébe lépő bevallottan esztétikai viszony a maga katakretikus eljárásaival, a szisztematikusságot kiiktató jellegével adekvátabb leírással szolgálhat, mint más rendelkezésünkre álló eszközök.³⁰ Ebben az eljárásban egyértelműen megvalósul a *Redlichkeit* elvárása: az inadekvát átvitelek hazugságát hazugságként leplezi le, miközben az egyedül legitim esztétikai viszonyt alkalmazza saját gyakorlataként.

²⁸ Friedrich Nietzsche: *Igazságról és hazugságról nem-morális értelemben*. Ford. Óvári Csaba, Máriabesnyő, Attraktor, 2012. 12-13.

²⁹ Friedrich Nietzsche: *Igazságról és hazugságról nem-morális értelemben*. id. kiad. 20.

³⁰ Friedrich Nietzsche: *Igazságról és hazugságról nem-morális értelemben*. id. kiad. 16-17.

A kötött terminológiához való kétféle viszonyhoz kétféle bizalom-koncepció is társul. A fogalmi rögzülés legfőbb oka a háború és viszály elkerülésének szándéka, a másik iránti kényelmes bizalom.³¹ Nietzsche viszont éppen hogy a kreatív energiát, az átkonstruáló, újravariáló aktivitást várja el az olvasójától: segítenie kell a szerzőnek a nyelvet kikökkenteni hullamerev állapotából, és vivifikálnia a leírtaakat. Ez a fajta bizalom nem zárja ki a performativitást, hanem éppen, hogy előfeltételezi: a tropikus, indirekt, eredeti megoldás rászorul megfőttjére, hiszen nincs egyezményes, „nyájszerű” jelentése. Ez a fajta bizalmi tényező azonban csak az értelmezés és megértés záróköve lehet, az írói előkészítői munkálatok betetőzése, és semmiképpen sem annak kiváltása. Nietzsche először kiválogatja a bizalomra alkalmas olvasókat, és közben igyekszik kiiktatni a képből a „hitványan gondolkozókat”, azokat, akik visszarendeznék a gondolatait fogalmi kolumbáriumokba. A kevés rátermett és derekas olvasó aztán méltó hasonmása és párja lesz az írónak, hiszen képes lesz arra, hogy a tisztes olvasás végére kimondhassa a szöveg igazságát.

A levélben azonban továbbra is van egy igazán paradoxnak hangzó kijelentés: „Minél elvontabb az igazság, amelyet tanítani akarunk, annál inkább az *érzékek* útján jutunk el hozzá.”³² Az új igazságot lehetetlen a már rögzült terminológiával megfelelően leírni, ezért az újonnan kiépülő, még eleven átvitelek során közelebb maradunk az érzéki ingerekhez, mint a beállt, érzéki vonatkozásaikat elvesztő fogalmak esetében. Kétségtelenül ebben az esetben is metaforák és metonímiák távolítják el az adott igazságot az érzéki közvetlenségtől, viszont az út hozzá mindenképpen a még észlelhető érzékiségen keresztül vezet. Nietzsche szerint ugyanakkor annak leszögezése is fontos, hogy nem az ingernek való hipotetikus megfelelés az igazság garanciája, hanem éppen az átvitelek játéka révén keletkeznek az amúgy teljességgel antropomorf belátásaink. A transzformációk kitüntetettsége miatt a szerzőnek nem a hűséges, konzerváló olvasóban, hanem a *félreértelmezőben* kell megbíznia – hiszen ő az, aki nem hagyja kihűlni az igazságot.

VI. BENJAMIN IRONIKUS ÚTMUTATÁSAI

Az olvasóval szembeni bizalom kérdése más szerzők a fentihez hasonló alkotás-módszertani fejtegetéseiben is megjelenik. Walter Benjamin életművének egyik leginkább hangsúlyos aspektusa a módszer, a forma kérdése: a kísérletező szerző szép számmal hagyott ránk újító „technikával” készült teoretikus szövegeket. Akadnak Benjaminsnak olyan írásai is, amelyek

³¹ Friedrich Nietzsche: *Emberi, nagyon is emberi*. id. kiad. 211.

³² Friedrich Nietzsche: *Válogatott levelei*. id. kiad. 121.

kifejezetten az elméleti szövegek írásmódjának kidolgozására tesznek kísérletet.

Az *Egyirányú utca* című művében több ilyen jellegű szakasszal is találkozhatunk. *Tanszerek – Salabakterek princípiumai avagy Vastag könyvek írásának művészete* című hét feljegyzésből álló maximasorozatában azokon a módszertani megoldásokon ironizál, amelyek joggal bosszanthatják fel az olvasókat, ha találkoznak velük. Ehhez hasonló tanácsokat ad a leendő salabaktereknek: „Mindazt, ami egy tárgyról *a priori* megállapítható, példák özönével kell megszilárdítani.”³³ Továbbá általános értelmű fogalmakhoz példákat kell rendelni, illetve csak az adott könyvben szereplő szakkifejezéseket kell bevezetni.³⁴ Benjamin itt tulajdonképpen a tudományosság terpeszkedő jellegét, vadhajtásait karikőrözi egy amúgy jelentős irodalmi hagyományra támaszkodva; csakhogy ő az észrevételeit tanácsok és utasítások formájában fogalmazza meg. Ezek az elmeállélok előadott, eredeti elveket transzformáló tézisek rámutatnak arra, hogy az irodalmi-retorikai vonásai mentén akeptálhatatlan szövegeket gyakran minden további nélkül alapos elméleti írásoknak könyveljük el, holott a mögöttük rejlő eljárások, elképzelések éppen rácafolnak az adott művek értékére. Valójában ellentmondásos koncepciók, groteszk princípiumok munkálnak a háttérben, amelyeket a Nietzsche által elvetett, kényelmes, bizalmas ráhagyatkozás miatt nem vesszünk sokszor észre.

A parodisztikus írásnak van egy szintén ironikus hangvételi párdarabja. Ebben már affirmálható jelleget öltenek a felsorolt tézisek, még ha sajátosan kiforgatott, játékos formában jelennek is meg: olyan kérdéseket feszeget a szöveg, mint például milyen időközönként lehet megállni az írásban, milyen munkaeszközöket lehet használni vagy milyen intenzitású zajban kell dolgozni. Az egyik maxima így szól: „Soha ne hagyd abba az írást csak azért, mert nem jut eszedbe semmi! Az irodalmi tisztesség egyik parancsa, hogy csak akkor szakítsd meg a munkát, ha pontosan meg kell jelenned valahol (étkezés, találkozó), vagy ha műved készen áll.”³⁵

Ezek a tételek mintha leginkább emlékeztetőkké lennének, általános vonatkozással is rendelkező, de mégis privát célból feljegyzett metodológiai megállapítások, amelyekhez a szerző a továbbiakban szeretne ragaszkodni, szeretné betartani azokat. Funkciójában és hangvételében ez a szövegegyüttes a feltehetően mintaként szolgáló baudelaire-i módszertani-poétikai feljegyzésekre

³³ Walter Benjamin: *Egyirányú utca. Berlini gyermekkor a századforduló táján*. Ford. Márton László et al. Budapest, Atlantisz, 2005. 34.

³⁴ Uo.

³⁵ Walter Benjamin: *Egyirányú utca*. id. kiad. 36.

hajaz. A maximák ironikus jellege itt jórészt abból fakad, hogy Benjamin a teoretikus munka elvégzését nem választja el az irodalmi és retorikai művek alkotási metódusától, így a gondolkodói szöveg kitüntetettségre vetett hitet, bizalmat kérdőjelezi meg. A két Benjamin-írás, hasonlóképpen Nietzsche műveivel, a teoretikus szövegek írott voltát az egyéb alkotott textusokhoz közelíti.

Nietzsche és Benjamin fenti meglátásai szerint a kétféle szövegtípus, a teoretikus és az irodalmi/retorikai írás közötti különbség végső soron csak a befogadói oldalon keletkezik: az olvasó szöveggel szembeni bizalmán alapul. Ahhoz például, hogy az értelmező egy misztikus szöveget ne zavaros irodalmi műként vagy értelmetlen ugratásként, hanem metafizikai vagy teológiai írásként azonosítsa, kétség kívül szükség van a művel szembeni bizalom mozzanatára is. Hiába a szerző önmagáért jótálló derekassága vagy éppen olvasókat halászó módszere, ha a szöveg nem talál rá a megfelelő értelmezőkre. A *tisztes beszéd* éppen ezért számol a befogadóval, és a szöveg zárókövét az olvasó iránti bizalomban látja meg.

A BIZALOM KÖREI: A JÓINDULAT HERMENEUTIKÁJA ÉS A DEKONSTRUKTÍV IRÓNIA

ANTAL ÉVA

„[...] minden mondat, minden kijelentés alapvetően
csak akkor válik megértetté,
ha úgy érthetjük meg, mint valamely lehetséges
kérdésre adott választ.”
(Hans-Georg Gadamer)

A megértés performatív, bizalmi aktus. Az olvasó belép, majd belehelyezkedik egy szövegvilágba, elfogadva annak játékszabályait, követi gondolatmenetét, és hagyja magát sodortatni annak retorikájától. Kérdés, hogy ilyenkor az egyén inkább magát olvassa-e (újra és újra), vagy hagyja a másikat szóhoz jutni. Sok szépet elmondtak már a szöveg bizalmi köreiről: ott van az egyensúly boltíve, a hermeneutikai köre (inkább ellipszise), a dekon (kon)centrikus körei, vagy inkább annak sosem záródó megértés spirálja (nézőpont kérdése). Gadamer jóindulatú hermeneutikája az interpretáció egyéneket összekötő hídjáról beszél, míg Derrida vagy hangsúlyosan a másik oldalt (a Másikat) képviseli, vagy az egyének közti szédtítő szakadékra hívja fel a figyelmet. Kettőjük dialógus-kísérlete mindenképpen tanulságos bizalmi gyakorlat. Szövegemben a Gadamer-Derrida megértéskísérlet kudarcát járom körbe: vajon két, a szöveg és az olvasás iránt ennyire elkötelezett gondolkodó miért bizonytalanodik el értelmezői képességében, és miért válik bizalmatlanná a másik, illetve a saját, a másikat megérteni vágyó gesztusával szemben?

Tulajdonképpen már régóta készültem írni a Gadamer-Derrida vitáról. Úgy értem, nem a hermeneutika és a dekonstrukció majd négy évtizedes csörtéjéről, bár nyilván ez adja a háttérét a konkrét, számomra érdekes találkozonak. Közben ráleltem a *Beszélőben*, hogy egy rövid írásában, *A létre nem jött beszélgetésről* címmel erről Vajda Mihály is elmereng:

Számomra mindig kérdés volt, miért nem találkozott soha a hermeneutika és a dekonstrukció. Miért van az, hogy a modern kontinentális filozófia két fontos gondolata majdhogynem idegenként ment el, megy el egymás mellett, holott mindkettejüknek a fő törekvése a megértés: hogy megértsük hagyományainkat, szövegörökségeinket,

megértjük a Másikat, és – talán a legfontosabb – megértjük önmagunkat. Vajon a megnemértés e tagadhatatlan ténye mögött egyszerűen egymással összeegyeztethetetlen filozófiai beállítódások rejlenek, vagy – a magatartásnak egy valószínűleg mélyebben fekvő szintjén – valami más?¹

1981 áprilisában, Párizsban – hosszas előkészületek után és nagy várakozások közepette – találkozott Hans-Georg Gadamer és Jacques Derrida, hogy dialógusba és vitába bocsátkozzon a megértés hermeneutikai és dekonstruktív megközelítéséről, illetve interpretációjáról, vagyis az interpretáció interpretációjának kérdéséről. Megkísérlem bemutatni, mi történt, illetve mi nem történt az ominózus eszmecserén. Tőlem idegen módon, a vitában ezúttal nem az ördög ügyvédje lennék (és nem szándékom Derridát idézni egyvégtében), hanem a másik fél pártjára helyezkedem. A vita és a hozzá íródott kommentárok, levelek és tanulmányok külön kötetben jelentek meg németül (*Text und Interpretation*), franciául és angolul is (*Dialogue and Deconstruction*) – ez utóbbi alapján közölt válogatást a *Literatura* 1991/4-es száma, vagyis magyarul is hozzáférhető a vita és recepciójának némely darabja. Megjegyzem, pontosan az maradt ki a magyar válogatásból, amiről beszélni fogok: a kérdés-felelet játéka.

Előrebocsátom, hogy ugyan fizikálisan jelen volt a hermeneutika és a dekonstrukció két kultikus alakja a megértés és a másakra odafigyelés fontosságának teljes tudatával, a párbeszéd meghíúsult. A Gadamer-Derrida párbeszédet leginkább annak hiánya jellemezte. Gadamer – németül – felolvasta azóta elhíresült *Szöveg és interpretáció* tanulmányát, majd Derrida feltett három kérdést, melyekre Gadamer válaszolt. Ezt követően Derrida – franciául – felolvasta *Két kérdés aláírásokat értelmezve (Nietzsche/Heidegger)* című szövegét, és a két gondolkodó remekül elbeszélt egymás mellett. Szövegemben körüljárnam (sőt, körül táncolnam), hogy a vitapartnerek mely gondolatokon, értelmezésbeli pontokon közeledtek, illetve távolodtak a másikat annyira érteni akaró pozíciójukban. Nem célom a hermeneutika és dekonstrukció összes párhuzamos, illetve széttartó vonalának követése, ezért három fő mozzanatra figyelnék: 1. a dialogicitás és megértés, 2. a nyelv és fordítás, valamint 3. a játék és ironia kérdéskörére. Mindeközben szövegem keretét a kör, a körök, a saját és a más köreinek tiszteletben tartása adja.²

¹ Vajda Mihály: A létre nem jött beszélgetésről, *Beszélő*, 2008. április. <http://beszelo.c3.hu/cikkek/a-letre-nem-jott-beszelgetesrol>

² Ha már a saját köröknél tartunk, a konferencián illusztrációként diákat is bemutatam. Egyrészt, akkor tértem vissza egy máltai konferenciáról, ahol a populáris kultúra, az

1. DIALOGICITÁS ÉS MEGÉRTÉS

A gadameri *Szöveg és interpretáció* igen messziről indul, és igen szerteágazó módon kívánja bemutatni a megértés művészetét. Revelatív passzusai-
ban többek közt a „szöveg”, a fordítás, mint interpretáció, „a hermeneutikai
valamit-mint-valamit-megértés”, az „olvashatóság”, a „horizontösszeolvadás”,
„szövegellenes szövegek”, a „belső hallás” és a szójáték kulcsfogalmairól van
szó (mind idézőjelben szerepel a szövegben is). A hermeneutika történetének
bemutatásakor a teológiai és jogi előzmények mellett a szókratészi-platóni
dialógusok, a hegeli dialektika is megemlítődik, hogy majd Gadamer eljusson
Heideggernek a hermeneutikai körről szóló értelmezéseihez, ahogy az „volta-
képpen magában a világban-benne-létnék [*In-der-Welt-Sein*] a struktúrájára
mutat”³. Figyelemreméltó, hogy miközben Gadamer összegzi gondolat-
rendszerének szervező elveit, bemutatja fogalmait, vagyis bizalommal fordul
a Másik felé, hogy megérti őt, mindemellett – önmegértő gesztussal –
megpróbál kilépni saját köréből, és reflektál (leendő) vitapartnerének eszme-
rendszerére is. Egyes bekezdéseiben (pontosan csak egyben) Gadamer már
belehelyezkedik a saját igazát (és módszerét) védelmező szerepkörbe,
Derridát ezzel a kérdező és támadó szerepbe pozícionálva:

Ilyen körülmények között igazi kihívást jelent számomra az újabb
francia jelenségekkel való találkozás. Különösen Derrida vetette a
kései Heidegger szemére, hogy valójában nem törte meg a metafizika
logocentrizmusát. Mondván: azzal, hogy az igazság lényegére vagy a
lét értelmére kérdez, még mindig a metafizika nyelvét beszéli, amely
az értelmet mintegy kéznéllevőnek [*vorhandenen*] és felfedezendőnek
tekinti. Nietzsche itt radikálisabbnak véli.⁴

Ezt követően Derrida Nietzsche értelmezéséről esik szó valamint a kései
Heidegger lírai nyelvéről, majd Gadamer kijelenti: „Tisztában vagyok vele
– szemben a heideggeri felismerések francia továbbfejlesztőivel –, hogy
Heidegger »lefordítására« tett kísérleteim kirajzolják saját határaitam és

egyetemi oktatás és az akadémikus létforma kapcsolódásait jártuk körül; ez magya-
rázta a pop kultúrából vett utalásokat. A hermeneutikus kör mellett az egyik dián a
Meet the Fockers amerikai családi vígjáték híres a „bizalom körén kívül vs. belül
lenni” rajzot villantottam fel (lásd 1. ábra). Másrészt, a szövegben később előkerülő
vívó kör metaforát is egy filmből vettem (*Zorró álarca*, lásd 2. ábra), ahol a kör emble-
matikussága mellett a vívás menete összekapcsolódik a jelenetet kísérő spanyol
tánczene lüktető ritmusával, s ez visszaköszön szövegem szaggatottságában.

³ Hans-Georg Gadamer: *Szöveg és interpretáció*, Ford. Hévízi Ottó. In. *Szöveg és
Interpretáció*, szerk. Bacsó Béla, Cserépfalvi, Budapest, 1991. 17-39, 18.

⁴ Gadamer: *Szöveg és interpretáció*, 19. Kiemelés az eredetiben.

különösen azt teszik világossá, hogy milyen erősen gyökerezem magam is szellemtudományok romantikus hagyományában s azok humanista örökségében.”⁵ A bekezdés és az egész szöveg logikáját követve, Heidegger „lefordítása” körül, a közbeékelésnél valami félresiklik. A „szemben a heideggeri felismerések francia továbbfejlesztőivel” félmondat az eredetiben így hangzik: „vollends in der Konfrontation mit den französischen Fortführern”.⁶ Ezt inkább úgy fordíthatjuk, érthetjük, hogy „a heideggeri felismerések francia továbbfejlesztőinek hatására [mintegy azokkal *szembesülve*]” Gadamer belátja saját korlátait, ami kirajzolja megértésének horizontját. Gadamer ekkor már 81 évesen (Derrida 30 évvel fiatalabb) az új betörésének, beengedésének gyakorlatában, vagyis az új megértésére tett saját tapasztalatában képes önmegértésre és változásra. A transzgresszív kilépésért és önmeghaladásért 1:0 a német félnek. A vitapartnerek kettőse, a dialógus lehetne akár tánc, vagy éppen barátságos kardvívás is – ez esetben *touche! En garde!*

Gadamer szövegére reflektálva, Derrida három kérdést tesz fel. Az első a Másikhoz, a másik megértésében, a megértésben megnyilvánuló „jóakaratra” irányul, hogy vajon ez a fogalom nem a kantiánus, esetleg a heideggeri fogalmakhoz, s így az akarat metafizikájához nyúlik-e vissza. A második kérdés a gadameri szöveg egyik mellékszálát veszi fel, mikor a valamit rejtő *pretextusok* kritikájánál Gadamer – az ideológia mellett – az álmok szövegét említi, ti. ott szerinte „fel kell fedni az igazi értelmet”⁷. Derrida arra kérdez rá, hogy hogyan érvényesül a jóindulat hermeneutikája a pszichonalitikus analízisben, illetve cseppet sem köntörfalazva így fogalmaz: „vajon [a pszichonalitikus hermeneutika] nem tágítja ki az interpretáció kontextusát? [...] Hajlok arra, hogy azt gondoljam, az ilyesfajta megértés közelebb áll Nietzsche értelmezői stílusához a többi, Schleiermachertől Gadamerig tartó hermeneutikai tradícióhoz képest.”⁸ Az itt felvetett probléma aztán újabb kérdéshez vezet a kontextus és a fogalmak, például a szöveg vagy éppen a dialógus fogalma értelmének kitágításáról: vajon ez folyamatos bővítés, vagy az eddigiek megszakításával előálló újra-strukturálás? A harmadik észrevétel a megélt

⁵ Gadamer: *Szöveg és interpretáció*, 19. Kiemelések tölem. A.É.

⁶ Han-Georg Gadamer: *Text und Interpretation*. In. Uő.: *Hermeneutik II. Wahrheit und Methode. Gesammelte Werke, Band 2*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1993. 330-360., 333.

⁷ Gadamer: *Szöveg és interpretáció*, 31.

⁸ Jacques Derrida: *Three Questions to Hans-Georg Gadamer*, Ford. Diane Michelfelder és Richard Palmer. In. *Dialogue and Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter*, szerk. Diane P. Michelfelder és Richard E. Palmer, New York, SUNY, 1989. 52-54., 53. Az angol fordítás volt kéznél. Franciául lásd Bonnes volonté de puissance (une réponse à Hans-Georg Gadamer), *Revue internationale de philosophie*, 151 (1984), 341-343.

tapasztalat és a másik megértésének kérdését érinti: miszerint az, hogy a másik megértésének, egy-más megértésének prekondíciója nem az (össze) kapcsolódás (*rapport*) folytonossága, hanem inkább annak megszakítása, az összes közvetítés felfüggesztésével. Záró megjegyzésében Derrida még megkérdőjelezi a tökéletes megértés tapasztalatának eljövételét, hiszen korábban Gadamer az álmok „igazi értelméről” is beszél, majd felveti, mi van, ha valaki egészen másként tekint a szövegre. Tus, telitalálat (inkább hidegzuhany) – az állás 1:1.

A kérdések gyakorlatilag a gadameri alapfogalmakat zúzták szét, és „már mindig” a folytonosság dekonstruktív megszakítását vetítették előre. Ezen túl – retorikai szükségszerűségként – a problémafelvetések bevezetik a derridai szöveg tematikáját. Láthatóan hozzám, értelmezői habitusomhoz a derridai stílus áll közelebb, ám azt el kell ismerni, hogy Derrida meg sem próbálta a kapcsolódás látszatát kelteni a szövegértelmezés atyjával. Szinte elképzelem, ahogy Professor Gadamer összerezzen nevé hallatán, melyet Derrida szépen beépített a hermeneutikus hagyomány Schleiermarchertől Gadamerig tartó boltívébe, melynek alapját éppen aláásni készült.

Lássuk a válaszokat, hiszen eddig – leszámítva Gadamer tétova gesztusát, illetve Derrida mindent megkérdőjelező expozícióját – dialógusról tényleg nem beszélhetünk. Nos, Gadamer elismeri, hogy ha Derridának kérdései fogalmazódtak meg, akkor korábban nem sikerült világosan kifejtienie nézeteit a szövegről és az interpretációról. Bevallja, nehézséget okoztak neki a francia fejtegetései, ám ahhoz, hogy megértsük a másikat, erőfeszítéseket kell tennünk. Ezzel válaszol a jóindulattal kapcsolatos kérdésre, miszerint ennek semmi köze az etikához – „még az immoralis emberek is megpróbálják egymást megérteni”, hiszen bárki, aki kinyitja a száját, azt akarja, hogy megértsék. Ennek bizonyítéka, hogy Derrida is kérdéseket tett fel, feltételezve, hogy Gadamer meg fogja azokat válaszolni. A jóindulat vagy jó akarat a platóni *eumeneisz elenchoi*, a jóindulatú irányításra utal, ahogyan „a dialógusban az egyik fél nem a másik gondolatainak a gyengeségeit tárja fel csak azért, hogy bizonyítsa, neki mindig igaza van, hanem amennyire lehetséges, a másik nézőpontjának erősségeit keresi, hogy így, megvilágítva annak nézeteit, kapcsolódni tudjon”.⁹ Ám ez e megközelítés a dialektikáé és a szofisztikáé, nem a

⁹ Hans-Georg Gadamer: *Reply to Jacques Derrida*, Ford. D. Michelfelder és R. Palmer. In. *Dialogue and Deconstruction*, 55-57., 55. Németül Hans-Georg Gadamer: *Und dennoch: Macht des Guten Willens*. In. *Text und Interpretation*, szerk. Philip Forget, Munich, Wilhelm Fink Verlag, 1984. 59-61. Ezen a ponton elgondolkodtam, mennyire izgalmas lenne a vita minden idézetét összevetni a különféle fordításokban németül, franciául, angolul és magyarul. Erre most nem vállalkozom.

kantiánus etikáé.¹⁰ A pszichoanalitikus hermeneutikáról kijelenti, hogy mivel teljesen más irányt képvisel, eszébe sem jutott azt integrálni a hermeneutika általános elméletébe, mert a pszichoanalitikus interpretáció „nem azt próbálja megérteni, mit akar valaki mondani, hanem azt, amit valaki nem akar elmondani, sőt, még magának sem akar elismerni”.¹¹

Gadamer érti, hogy Derrida szakadásról (*rupture*, *ruptura*) beszél, és elismeri, hogy teljesen másként is lehet a megértéshez közelíteni. A kérdés az, mikor és miért fordul valaki ilyen megszakításhoz. Elfogadja, hogy Derrida elveti a harmonikus egyetértés naiv koncepcióját és a másik teljes megértésének lehetőségét. Ugyanígy megfontolások alapján Derrida megkérdőjelezi az őszinte, közös megértésen alapuló dialógus tapasztalatát, míg Gadamer ismét Platónra hivatkozik és az *omologia*-ra (megfelelés, összhang). Elismértelve a korábbi evidenciát, miszerint Derrida a kérdéseivel párbeszédet kezdeményezett, Gadamer felteszi a legárulkodóbb kérdést: „Vajon Derrida tényleg csalódott, hogy nem tudjuk egymást megérteni?”¹² Derrida saját metafizikájának része ez a csalódottság és saját pozíciójának félreértése – pont, ahogyan Nietzsche, ő sem látja be, mindketten azért beszélnek, írnak, hogy megértsék őket. A zárlatban pedig – határozottan derridai stílusban – arról próbál beszélni, hogy az írásk esetében „már mindig” törésről, szakadásról van szó. A szöveg betör a világunkba, magával ragad, magába ránt, vagyis nem csak megérint, hanem kiszakít és bevonz (a heideggeri lökés, *Stoss* szerepel itt). Ha komolyan vesszük a szöveg – az irodalmi, a költői szöveg – olvasatát, olyan „végső ponthoz nem érő” útra invitál, melyen odahagyhatjuk önmagunkat. Itt nincs szó öngazolásról, harmonikus egyetértésről: elveszíthetjük magunkat, hogy újra magunkra találjunk. „Magunkat adjuk fel, hogy felleljük magunkat” – fordítja Bacsó Béla,¹³ és sosem tudhatjuk, mi vár ránk, mit hoz felszínre ez a dialógus. Elmondható, hogy Gadamer tényleg nyitott volt a párbeszédre, végig próbált kapcsolódni – 2:1 a németnek.

Ezzel tulajdonképpen a vita maga véget ért, mivel a viszontválaszt követően Derrida felolvasta írását, melyben egy szó sem esett a gadameri értelmezésről, magáról Gadamerről sem. Ám Gadamert a vitát követő években foglalkoztatják Derrida kérdésfeltevései, vagyis kettőjük meghíúsult dialógusa önkritikára készítette azt a felet, aki erre eleve hajlandóságot mutatott. A *Destrakció és dekonstrukció* című írásában bölcse belátással így reflektál kettőjük külön útjára:

¹⁰ A hamis kérdésről és a látszat-dialógusok féligazságairól lásd Loboczy János: *Dialógusban lenni. Hermeneutikai megközelítések*, Eger, Líceum Kiadó, 2006. 105–112.

¹¹ Gadamer: *Reply to Jacques Derrida*, 56.

¹² Gadamer: *Reply to Jacques Derrida*, 56.

¹³ Bacsó Béla: Jó, ha értjük. Hans-Georg Gadamer halálára, *Zempléni Múzsák*, 2002. ősz, 78–81. http://www.zemplenimuzsa.hu/02_3/bacso.htm

Az egyik út: a dialektikától vissza a dialógushoz, a beszélgetéshez. Ezt az utat próbáltam járni én magam *filozófiai hermeneutikámmal*. A másik: a *dekonstrukció* útja, melyet főleg Derrida mutatott meg. Ez utóbbinál éppen hogy nem az a cél, hogy a beszélgetés eleveenségében felébredesszük az elveszett értelmet. Ellenkezőleg: az értelem egységeségét az értelemvonatkozások hátterében rejlő, a beszéd alapját képező szövődékében [...] az *écriture* ontológiai fogalmában kell egyáltalán feloldani s ezzel végrehajtani az igazi szakítást a metafizikával.¹⁴

A dekonstrukciónak a dialógussal és az élőbeszéddel szembeni averziója előkerül még a *Hermeneutika és logocentrizmus* és a *Fenomenológia és dialektika* című tanulmányokban is.¹⁵

2. NYELV ÉS FORDÍTÁS

A vita – a nem-vita – elemzői a problémák egyik forrásaként jelölik meg, hogy mindkét gondolkodó a saját nyelvén adott elő. Ha cinikus lennék, azt mondanám, legalább a fordítás nem vitt félre semmit. Gadamer bízik a fordításban, ugyan vitaindítójában felveti, hogy vajon a másik másságának megértésében „a nyelvesség: híd vagy korlát”.¹⁶ Ugyanott kiemeli, hogy eredetileg az interpretáló szerep a tolmácsé, a fordítóé volt, innen vették át a szövegértelmező pozíció – sőt, az olvasás – jelölésére. 1981-ben Derrida nem foglal állást a fordítás kérdésében, de máshol szükséges rossznak tekinti a műfordítást. A *Mi a költészet?* című írásában az információs szupersztrádán összegömbölyödő sündisznóhoz hasonlítja a verset, mely védené magát, tüskéit felborzolja, de óhatatlanul átgázolnak rajta. Szövegekkel – és nem csak a költői szövegekkel – rendszeresen történnek balesetek: fordítások, félrefordítások, értelmezések vagy éppen félreértelmezések. Sőt, csak balesetek vannak, mert „nincs mit tenni (*poeien*), nincsen se «tiszta költészet», se tiszta retorika, se *reine Sprache*, se az-igazság-felmutatása-a-műben”.¹⁷

¹⁴ Hans-Georg Gadamer: *Destrukción és dekonstrukción*, Ford. Bonyhai Gábor, *Literatura*, 1991. 4. 336-346. 342. Kiemelések az eredetiben.

¹⁵ Bacsó idézi, hogy Gadamer halála után Derrida elismeri, hogy nem vállalta fel az érvek konfrontációját kettőjük 1981-es vitájában (*Jó, ha értjük. Hans-Georg Gadamer halálára*).

¹⁶ Gadamer: *Szöveg és interpretación*, 22.

¹⁷ Derrida: *Mi a költészet?* Ford. Horváth Krisztina és Simonffy Zsuzsa. In. *A poszt-modern irodalomtudomány kialakulása szöveggyűjtemény*, szerk. Bókay Antal, Vilček Béla et al., Budapest, Osiris, 2002. 276-279, 278. A francia esszé az olasz *Che cos'è la poesia?* címen ismert, míg a szövegben Derrida végig megtartja a sündisznó olasz nevét, *istrice*, és tele rakja *str-* kezdetű francia szavakkal (*strada*,

Derridának a tiszta beszéd tagadásáról szóló provokatív kijelentése Walter Benjamin híres esszéjére, *A műfordító feladatára* utal, melyet egyébként Derrida maga is zseniálisan értelmez *Bábel – térítők* című írásában. Benjamin szerint „az igaz nyelv” titkai kerülhetnek felszínre a fordításokban, és „éppen ez a nyelv, amelynek sejtésében és leírásában áll az egyetlen tökéletesség, amit a filozófus remélhet”.¹⁸ Míg minden nyelv és minden egyes fordítás a tökéletes egész töredéke csak, addig tisztaságában és tökéletességében a *reine Sprache* üres és jelentés nélküli, mivel a jelentés a különbözőségekben áll elő. Az eredeti és a fordítás közötti viszony nem hasonlóságokon alapul, hanem metonimikus viszony, melyet legérzékletesebben az írás amfora-metaforája (Derridánál am-metafora) érzékeltet:

Nevezetesen, ahogyan egy edény cserepeinek ahhoz, hogy összeilleszthetők legyenek, a legparányibb részleteiben is követniük kell egymást, de azért még nem kell hasonlítaniuk, ugyanúgy kell a fordításnak – ahelyett hogy az eredeti mű értelméhez próbálna hasonlóvá válni – szeretőn és az egyes részletekbe menően kiképeznie, a saját nyelvében, az eredeti műben kialakult így-értés módját, hogy ekképpen mindkét nyelvet, mint cserepeket, egy edény töredékeként, egy nagyobb nyelv töredékeként tegye megismerhetővé.¹⁹

Vagyis a nyelvekre szóródás és az értelemjelentések iránti bizalmatlanság jó dolog, ha fordításokról van szó. Végül is jelen szövegem is a gadameri tanulmány egyik mondata félrefordításának köszönheti létrejöttét, pontosabban annak, hogy „törést” észlelve a magyar fordításban, meg kellett nézmem a szöveghelyet az eredetiben, illetve még két-három fordításban (magyar, angol, francia). Ez némiképp az amfora-töredékek metaforájára alludál Benjamin esszéjében, és arra az ősbizalmi elgondolásra, hogy a cserepekből talán jobban összeáll az eredeti értelem. Derrida alapvetően óvatosan bánik a fordításokkal, Gadamer meghatóan ír a fordítás kultúrákat összekapcsoló erejéről. A német *Übersetzen* szó transzponáló, áthelyező értelmének hangsúlyozásával gyakran használja a híd-metaforát; egy helyütt „a tenger két partja közti átvitelről” beszél, máskor azt írja, hogy „a fordítás mintegy híd két nyelv között, miként ha két part között, ugyanazon a földön”, melyen

stress, structure, cata-strophe), mintegy érzékeltetve a poéma sajátos ritmusát és a szöveg tüskéit.

¹⁸ Walter Benjamin: *A műfordító feladata*, Ford. Szabó Csaba, In. Uő.: „A szírének hallgatása”. *Válogatott írások*, Budapest, Osiris, 2001. 71-83., 78.

¹⁹ Benjamin: *A műfordító feladata*, 80.

mindkét oldalról „állandó közlekedés folyik”.²⁰ Egyébként három évvel a párizsi találkozó után Gadamer egy Dallmayr-nak írt levelében a dialógus kudarcának egyik okaként maga is az eltérő nyelviséget említi meg, valamint hogy a vitaszövegek fordításaiiban németül elvesz valami Derrida nyelvének hajlékonyságából, illetve saját komolysága is szelídül franciául.²¹

3. JÁTÉK ÉS IRÓNIA

A gadameri játékfogalom jelentőségéről sokat tudunk, a derridai dekonstrukció játékoságáról is. Az *Igazság és módszer*ben a játék „játszódik”, és a játék folyamata fontosabb a játékosnál, akiknek fel kell oldódniuk a játékban. Derrida kétféle játékról – jelről, struktúráról és interpretációról – ír:

Az egyik arról álmodik, hogy képes lesz a játék és a jel rendje elől elillanó valamiféle igazság vagy kezdet/eredet megfejtésére, és az interpretáció szükségességét úgy éli meg, mint valami száműzetést. A másik, mely nem fordul már a kezdet/eredet felé, fenntartja a játékot, és megkísérli, hogy az emberen és az emberiségen túlra jusson, hiszen az ember neve annak a lénynek a neve, aki a metafizika, illetve az onto-teológia történetén keresztül, vagyis egész története során a teljes jelenlétről, a biztos alapról, a kezdetről és a játék végéről álmodott.²²

A metafizikán innen maradó – vagy legalábbis valahová eljutni vágyó – hermeneutikai megközelítéssel szemben az „innen-maradás” és a „túlra-kerülés” kérdését mintegy felfüggesztő dekonstruktív játék közelebb juthat az élet megértéséhez. Egyébiránt észre kell vennünk, hogy a gadameri játékfogalomban is ott rejlenek a derridai értelmzés elemei.

Érdekelt, hogy a komoly vita során egyáltalán előjött-e ez a játékra hangozgatás. Ha úgy fogjuk fel, hogy itt játék-vita folyt, akkor feltételeznünk kellene, hogy azonos, kölcsönösen elfogadott szabályok szerint játszott a két fél. Tudjuk, „aki a játékot nem veszi komolyan, az játékrontó”.²³ Nyilvánvalóan Gadamer igenis komolyan vette a dialógus-játékot, vagyis nem tekintette

²⁰ Hans-Georg Gadamer: Olvasni olyan, mint fordítani, Ford. Simon Attila, *Vulgo*, 2000. 3-4-5., 19-24., 23-4.

²¹ Lásd Hans-Georg Gadamer: *Letter to Dallmayr*, Ford. Richard Palmer and Diane Michelfelder, In. *Dialogue and Deconstruction*, 93-101.

²² Jacques Derrida: *A struktúra, a jel és a játék az embertudományok diszkurzusában*, Ford. Gyimesi Tímea, *Helikon*, 1994. 1-2. 21-34., 34.

²³ Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer*, Ford. Bonyhai Gábor, Budapest, Osiris Kiadó, 2003. 134.

játéknak az eszmecserét. A vita szövegeiben is előkerül a játék, ám a szituatív tréfa és az irónia szövegellenes komolytalansága távol van a gadameri játékfogalomtól. Az irónia antitextusaitól óva intő passzusban azt is megtudjuk, hogy „valamit ironikusként felfogni [...] gyakran semmi egyebet nem jelent, mint olyan tettet, amit az interpretáló *kétségbeesésből* követ el” [*Verzweiflungstat*].²⁴ Míg a szóbeli ironizálásnál a gesztusok, a hanglejtés segít beazonosítani a szöveg értelmét, illetve a közös háttér, valóságalap is segíti az indirekt közlés kódolását, írott szöveg esetén az irónia kétségbe ejt. Ugyanígy a retorikai töltelékanyagok, a *pszeudotextusok* is komolytalanok, szövegellenesek; ezekről mondja, hogy milyen nehéz felismerni, és jól fordítani, illetve nem fordítani az ilyen szövegelemeket. Az eminens textusok, az irodalmi szövegek bővelkednek anti-, pseudo- és pretextusokban, sőt, előszere-ttel építenek be a szójátékokat: „A szójátékok nem egyszerűen a szavak többrétegűségének és polivalenciájának játéka, amikből kialakul a költői szöveg – bennük sokkal inkább önálló értelemegységek vannak egymás ellen kijátszva”.²⁵ Arra itt nem tér ki, hogy a szójáték antitextus, vagy toldalék, netán ürügy.

A „szavak reflexivitással töltődnek fel”, írja Gadamer, ám szigorúan csak az irodalomban; ő szinte soha nem él szójátékkal, nem úgy Derrida, aki filozófiai diskurzusait is teletűzdeli velük. Fred R. Dallmayr írja kettőjük játékáról, hogy míg Gadamer beépíthetőnek tartja a nyelv játékait, mikor a művészetet alárendeli a megértésnek, addig Derridánál a szavak túlnőnek a gondolatokon, és a művészi játék nem integrálható az értelmi megértésbe.²⁶ Gadamer utópikus humanizmusával Derrida disztópikus iróniája áll szemben: nem csak kérdőjelei, még idézőjelei – annak „feszítőkampói” (*Spurs*) – is kizökkentenek, kimozdítanak és elbizonytalanítanak. A derridai dekonstruktív irónia prezentálására bármely tőle vett antitextus remek példa lehet; vegyük a már említett remegő sündisznó-poémát az összes stresszes struktúrájával a *sztrádán*. A derridai ironikus attitűd bemutatása pedig Nietzsche intuitív emberét idézi fel/meg *A nem-morálisan fölfogott igazságról és hazugságról* című írásból. Ő az „a művész”, aki alkotó fantáziájában, szemben a fogalmakat rendszerező tudományos elmével, a fogalomgerendázatot „halomra dönti, feldúlja, ironikusan ismét összerakja”, vagyis újra-rendezi, átértelmezi a kopott metaforákat, szavainkat.²⁷

²⁴ Gadamer: *Szöveg és interpretáció*, 30. Németül Gadamer: *Text und Interpretation*, 348.

²⁵ Gadamer: *Szöveg és interpretáció*, 35.

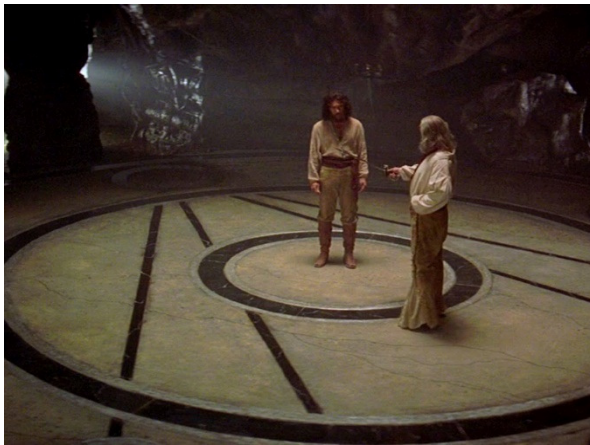
²⁶ Fred R. Dallmayr: Hermeneutika és dekonstrukció: Gadamer és Derrida dialógusa, Ford. Sajó Sándor, *Literatura*, 1991. 4. 380-400., 388.

²⁷ Friedrich Nietzsche: *A nem-morálisan felfogott igazságról és hazugságról*, Ford. Tatár Sándor, *Athenaeum*, 1992. 3. 3-15., 13-14.

Végül, ha már játék, visszatérnék a bizalom köréhez és a pop kultúrához. Korábban említettem, hogy a Gadamer-Derrida párbeszéd akár tánc is lehetne: nem a combok csókja, a tangó, inkább egy szabályos, jól körülírt, kötelező kör, egy keringő. Szívem szerint éles pengeváltásokat vártam volna, és eszembe jutott a *Zorró álarca* kalandfilm egy jelenete a vívás körével, ahol az ellenfelek körbetáncolják egymást, és a hozzáértés/megértés függvényében jutnak egymáshoz közelebb. Egyre beljebb és beljebb léphetnek a másik köré húzott védelmi koncentrikus körökben, már ha a másik hagyja ezt, illetve bízva saját magában, saját hozzáértésében, beengedi az ellenfelet saját körébe, hogy aztán majd ellentámadásba lendüljön. Ironikusan talán tanulságos lehet a küzdőkör és a tréning metaforikája a Gadamer-Derrida „vita” újra-olvasatához. Ám annak eldöntését, hogy allegóriámban ki a Mester és ki a Tanítvány, az olvasóra bízom.



YOU 1. ábra: A bizalom körén kívül



2. ábra: A vívókör

A BIZALOM KÖZEGE

VERESS KÁROLY

„Az a feladatunk, hogy megtanuljunk valóban megfelelő formák között együtt élni létezésünk rejtélyével, és hogy ne mint a gondolkodásunk erejénél fogva a világot uralmunk alá kényszerítő lényt gondoljuk el magunkat.”¹

A filozófiai hagyomány nem bővelkedik a bizalom kérdskörének tematizálásával foglalkozó szövegekben. A bizalom kérdése mindenkor jelen van, akkor is, amikor etikai-gyakorlati filozófiai problémák merülnek fel (leginkább a jóindulat, a jóakarat, a barátság és a szeretet kapcsán), de olyankor is, amikor az embernek a léthez, a nyelvhez, vagy éppen séggel önmagához avagy a másikkhoz való viszonyának az átfogóbb kérdései merülnek fel. Gondolhatnánk azt, hogy a bizalom egyfajta *egzisztenciális beállítódás*, viszonyulás; de mégsem olyasmi, ami a konkrét orientációkat követő különféle beállítódások *mellé* lenne rendelhető. Inkább ezek hátterében, mintegy *viszavontan* húzódik meg, ezek *lehetőségfeltételeként* vagy – egy másik, esetünkben hermeneutikai nézőpontból tekintve – ezek *közegeként*. A bizalom olyasmi, amire nem önmagáért törekszünk. Nem magáért a bizalom birtoklásáért óhajtjuk elnyerni másoknak a bizalmát, és nem is ezért előlegezünk mi magunk sem bizalmat másoknak. A megelőlegezett, elnyert és megszilárdult bizalom talaján *egészen más* lesz az együttlétünk és együttműködésünk, s ennél fogva a világban-benne-létünk tartalma és minősége, mint bizalom nélkül. Az „egészen más” kifejezés azt jelzi, hogy nem fokozati különbségről, hanem radikális másságról van szó. Bizalomban élni/lenni az emberi valónknak egy egészen más minőségét jelenti, mint bizalom nélkül élni. A határ ebben az esetben is ott húzódik meg, ahol a zárt és nyitott, az inautentikus és autentikus, a látszatszerű és lényegi, az önmagába fordulóan kiüresedő és az önmagát a hozzátartozó mindenkori túliban kiteljesítő emberi lét állapotai között húzódik meg. Vagyis az egzisztencia sötétbe (vissza)húzódó és felfénylő oldalai között.

¹ Hans-Georg, Gadamer: A nyelvek sokfélesége és a világ megértése. *Athenaeum*. Mi az esztétika? 1991. I. kötet, 1. füzet. 10.

A hétköznapi bizalomtapasztalatunk és a bizalom ezen alapuló köznap fogalma a bizalom kérdését többnyire az emberi kapcsolatok, viszonyok *erkölcsi* minőségének az *etikai* szférájába utalja. Talán érdemes néhány ismétlődő tartalmi mozzanatot kiemelni a bizalommal kapcsolatos megnyilatkozásokból, hivatkozásokból, vélekedésekből, idézetekből. Ezek többnyire a kétoldalúságra és kölcsönösségre utalnak (annak, aki bízni akar, magának is megbízhatónak kell lennie; aki bízni akar másokban, annak önmagában is bíznia kell); a bizalom törekenységére hivatkoznak (a bizalmat nehéz megszerezni, könnyű elveszíteni; az elvesztett bizalmat nehéz, vagy olykor lehetetlen visszaszerezni; ha meginog, már nem lehet az eredeti állapotába többé visszaállítani); és gyakorta találkozunk olyan vélekedésekkel, amelyek szerint a bizalom vak, a bizalom kockázattal jár; a bizalom kiszolgáltat másoknak; a bizalommal vissza lehet élni (a bizalom olyan luxus, amiért mindig drágán kell fizetni).

Ez utóbbi megállapításokban van valami alapvetően nyugtalanító, olyasmi, ami a bizalmat mindig is kérdésesként tünteti fel számunkra. A bizalomra irányuló *filozófiai kérdés* sem vonhatja ki magát a bizalomtapasztalat e kérdésessége alól.

Nemrég egy olyan olvasmányélményben volt részem, amely a filozófiai tanulmány teljes eszköztárát és szakszerűségét latba vetve igyekezett filozófiailag is elgondolhatóvá tenni és igazolni azt a köznap meggyőződést, hogy a világunkban a *jóindulat* meglepő és szokatlan, s a gyakorlása már ennél fogva is gyanakvást kelt. De a jóindulat már önmagában is gyanút ébreszthet, mivel színlelni is lehet azt; a jó látszata nem esik egybe a valóságával, de nem is választható el attól.

Ha visszalapozunk Arisztotelészhez, – akinél a jóindulat kérdése például az *Eudemoszi etika*-ban a barátság kapcsán már tematizáltan is felbukkan – korántsem merült fel a jóindulat effajta kétarcúsága. Arisztotelésznek itt két fontos megállapítást tesz: a) a jóindulatú ember még csak a kezdetén van egy beállítódás gyakorlásának, csak kívánja a jót, de még nem cselekszi; b) a jóindulat nem annak érdekében van, aki jóindulattal van a másik iránt, hanem annak érdekében, aki iránt jóindulattal vannak.² Ebbe viszont a jóindulat színlelése nem fér bele: a színlelt jóindulat semmiképpen sem lehet annak az érdekében, aki iránt jóindulattal vannak, sokkal inkább annak az érdekében lehet, aki jóindulatot tanúsít a másik iránt, s mint ilyen, arisztotelészi értelemben nem jóindulat.

² Vö. Arisztotelész: *Eudemoszi etika*. In. *Eudemoszi etika; Nagy etika*. Gondolat, Budapest 1975. 1241a.

A jóindulattal kapcsolatos kitérőt azért tettük, mert ami aggasztónak tűnik vele kapcsolatban, a bizalomra is átvihető. Hisz a bizalommal kapcsolatos előbbi megállapítások sem nélkülözik azt a köznap meggyőződést, hogy a világunkban a bizalom meglepő és szokatlan, s a gyakorlása már ennél fogva is gyanakvást kelt. De a bizalom már önmagában is gyanút ébreszthet, mivel a bizalmat és a megbízhatóságot színlelni is lehet; a bizalom esetében is érvényes tapasztalatnak tűnik, hogy a látszata nem esik egybe a valóságával, de nem is választható el attól.

Mindez filozófiailag is megerősítést nyer, ha visszalépünk a felvilágosodás szellemiségéhez, Kanthoz, akinél az *Az erkölcsök metafizikájában* a bizalom kérdése ugyancsak erkölcsi vonatkozásban, s a barátsággal és a jóakarral hasonlóképpen összefüggésben merül fel. A barátság két személy egyesülése „ugyanazon kölcsönös szeretet és tisztelet révén”, akiket a „morális jóakarat” egyesít.³ A bizalom ennek körébe vonódik be, hiszen néhány bekezdéssel odébb Kant a „morális barátságot” úgy határozza meg, mint „teljes bizalom két személy között, akik, ameddig csak az egymás iránti kölcsönös tisztelet engedi, feltárják egymás előtt titkolt ítéleteiket és érzéseiket”.⁴ Ha megfigyeljük a bizalom és a tisztelet egymáshoz való viszonyát a morális barátságban, észrevehetjük: a tisztelet feltétlen, a bizalom viszont a tisztelet által határolt; e határoeltságon belül viszont teljes. A bizalom nem szab határt, hanem a tisztelet szab neki határt. Ezért Kant óva inti a barátokat a *bizalmaskodástól*. Másrészt a bizalom a maga határain belül nem lehet részleges, felemás. Ám a bizalom iránti emberi igény és annak kanti indoklása túl is lép a moralitás körén, az egyén és a társadalmi állapot átfogóbb kapcsolatrendszerébe. Itt Kant a *nyitottság* – a mások számára való megnyílás – és a *zártság* – a magába zárkózás – végpontjai közé illeszti a bizalom igényét, melynek teljes megvalósíthatóságát, mint ahogy a bizalomból fakadó *szabadságot* is, korlátozza a sokaság, a félreértés és a helytelen megítélés, s leginkább az, hogy valakinek a bizalmát az ő kárára is kihasználhatják. Különösen a mások iránti „vak” bizalomtól óv, de azt is hangsúlyozza, hogy ritka az olyan ember, akiben szerencsésen találkozónának a megbízhatóság összes feltételei.⁵

Itt tehát a bizalom tapasztalatának velejárója a bizalmatlanság és a kiszolgáltatottság, a *hiány* és a *vágy*. A bizalomra inkább csak törekszik az ember és vágyakozik iránta. De a moralitás szféráján kívül – s erre már Hegel mutat rá – a bizalomból kikerül a bizonyosság, és helyét a *bizalmatlanság*

³ Immanuel Kant: *Az erkölcsök metafizikája*. In: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése; A gyakorlati ész kritikája; Az erkölcsök metafizikája*. Gondolat, Budapest 1991. 590.

⁴ Uo. 593.

⁵ Vö. uo. 593.

váltja fel. A felvilágosodás – írja Hegel – „szétszakítja a *bizalom* és a közvetlen *bizonyosság szép* egységét”.⁶ Ennélfogva általánosan jogosulttá válik a bizalmatlanság, mivel „a tudó tudat az önmagában való bizonyosság és tárgyi lényeg ellentétében helyezkedik el”.⁷

A bízó (bizalommal élő) szubjektum önmaga iránti bizonyossága és a bizalom tárgyi lényegének (amiben bízik) elszakadása és ellentétbe kerülése alapvető *fordulatot* jelez a kibontakozó európai modernitás bizalomtapasztalatában, amelyet tételelesen így lehetne megfogalmazni: 1) Azelőtt a bizalom volt átfogó és a bizalmatlanság esetleges. A bizalmatlanság csakis a bizalom talaján vált lehetővé. A bizalom fenntartása nem igényelt külön erőfeszítést, ezt a bizalmatlanság leküzdésére lehetett fordítani olyankor, amikor fellépett. 2) Most a bizalmatlanság válik átfogóvá és egyetemessé, a bizalom létrehozása és fenntartása pedig folytonos erőfeszítést igényel. Manapság a bizalmatlanság talaján kiküzdött bizalommal élünk. Ilyen körülmények között már egyaránt lehetséges nyílik *valakinek a bizalmával való visszaélésre*, és *valakinek a bizalommal való visszaélésére*, azaz a bizalom színlelésére.

A modern bizalomtapasztalat, mint elsődlegesen a *bizalomvesztés tapasztalata*, visszafordítja a tekintetünket a *bizalom valósága* irányába. A bizalomnak a moralitás szférájába való átemelése elfedi a bizalomprobléma egy sokkal lényegibb vonatkozását: a bizalom, mint *alapvető emberi egzisztenciális beállítódás* kérdését. A bizalomvesztés modern tapasztalatában egyfajta – Heideggert parafrázálva – *bizalomfelejtés* is tetten érhető. Vagyis a modernitásra jellemző bizalomvesztés a bizalom *lényegvesztése* is egyben, s ez érthetővé teszi az egzisztenciális lényegétől kiüresedett bizalom belefolyását a bizalmatlanságba és a színlelés gyakorlatába.

A *bizalom valósága* érdekében magához Platónhoz kell visszafordulnunk, akinél még magától értetődő természetességgel kerül sor a bizalom megközelítésére olyan tapasztalati irányból, ahonnan a lényege is adódik, vagyis a *bízás, rábízás* felől. Platón: *Lüszisz* című dialógusában Szókratész a beszélgetésnek egy majdhogynem jelentéktelennek tűnő mozzantában így szól Lüsziszhez, a szüleire utalva: „Úgy látszik, egy szolgát többre tartanak, mint téged, aki a fiuk vagy, és inkább rábízzák a tulajdonukat, mint terád, hagyják, hogy azt tegyen, amit akar, téged viszont megakadályoznak ebben? Egyet mondj még meg nekem! Azt megengedik-e, hogy önmagaddal rendelkez, vagy ezt sem bízzák rád?”⁸ Lüszisz a válaszában rámutat, hogy azokban a

⁶ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *A szellem fenomenológiája*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1973. 294.

⁷ Uo. 375.

⁸ Platón: *Lüszisz*. Összes művei. Első kötet. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1984. 208b, c.

dolgokban akadályozzák meg, amelyekhez nem ért, azokat pedig rábízák, amelyekhez ért. „Nagyon jól mondod, kiváló barátom! – helyesel Szókratész – Nem az életkorod miatt vár még az apád azzal, hogy mindent rád bízson. Ha egy szép napon úgy ítéli meg, hogy helyesebben gondolkodsz, mint ő, reád fogja bízni magát is és a dolgait is.”⁹ Abban, ami elhangzik, néhány mozzanat jól elkülöníthető:

1) A szülők a szolgára *rábízzák* a tulajdonukat, hagyják, hogy ő rendelkezzen vele. A rábízás egyúttal *ráhagyás*, engedés, *megengedés*; a bízás tárggyal való rendelkezés megengedése, két vonatkozásban: egyrészt a javak elengedése, másrészt másvalakinek való átengedése; egyrészt a javakhoz való kötöttség, kötődés fellazítása; másrészt: egy másfajta kötöttség felvállalása: a szolga megbízhatóságának való *kitettségbe* történő belehelyezkedés, azaz a *bizonytalanság horizontjában megnyíló bizonyosság szabad játékába* való belehelyezkedés.

2) A szülők *hagyják*, hogy a szolga azt tegyen, amit akar, vagyis hogy *szabadon rendelkezzen* a rábízott javakkal. Vagyis itt a bízás tárggyal szembeni viszonyulás felszabadítása fejeződik ki, a tiltás, eltiltás feloldása. A rábízás, ráhagyatkozás tehát nemcsak a bízás tárggyának az átvitelét jelenti arra, akire rábízzák, hanem az illető tárggyal szembeni helyzetének, viszonyának az alapvető megváltozását is: a szabad rendelkezést. Lehetne ez másképp is: a megbízó szigorúan előírhatná, hogy a másik hogyan kezelje a rábízott javakat. De Platón nem erről beszél, hanem arról, hogy a szolgának „hagyják, hogy azt tegyen, amit akar”.

3) Azért bízhatják rá a szolgára a javakat, mert *ért* azokhoz a vagyontárgyakhoz; a velük való bánásmódhoz szükséges *hozzáértéssel* rendelkezik; *alkalmas* arra, hogy rábízhassák a javakat, azaz a szolga *megbízható*.

E három mozzanat alapján felmerül a kérdés: miért van az, hogy egyes esetben a megbízó szigorúan előírja a megbízottnak, hogy hogyan bánjon a rábízott javakkal; a másik esetben megengedi, hogy szabadon rendelkezzen velük? A különbség abból adódhat, hogy a második esetben a felületi viszonyuláshoz hozzátartozik egy mélyebb réteg, egy *alap*, amelyen ez a viszony lehetővé válik és formálódik: s ez maga a *bizalom*. Bár magában a viszonyban testesül meg, és mutatkozik meg, a bizalom mégis már mindig is elsődleges e viszonyhoz és annak szereplőihez képest. Nem következménye a megbízás sikerének (nem igazolódása a megbízott megbízhatóságának), hanem a *bizalom alapján* válik valaki megbízóvá és bizonyul másvalaki megbízhatónak. És a bizalom *felszabadítólag* hat a megbízóra és a megbízottra egyaránt: a bizalomból kiáradó szabadságban a megbízó szabaddá válik a javai terhéből,

⁹ Uo. 209c.

a megbízott szabadon rendelkezővé válik a rábízott javakkal. A bizalom tapasztalata tehát átfogó: egyszerre realizálódik a megbízásban és a megbízhatóságban. Ezek kölcsönösen egymáshoz tartoznak a bizalomban; egyik sem előzi meg a másikat; egyikből sem ered a másik. Az egységben tartó alapjukat formálisan a *hozzátartozás struktúrája*, lényegileg és értelmileg pedig a *bizonyosság* képezi.

4) Szókratész kérdése azonban korántsem merül ki a javakkal kapcsolatos megbízás és megbízhatóság firtatásában, hanem inkább úgy tűnik, hogy mindezek csak előzetesként szolgálnak ahhoz, hogy felvethesse a *lényegi* kérdést: „Azt megengedik-e, hogy önmagaddal rendelkez, vagy ezt sem bízzák rád?” A valamivel való rendelkezés és az erre vonatkozó megbízás kérdése az *önmagunkkal való rendelkezés*, az erre irányuló megbízás és az ebben tanúsított megbízhatóság vonatkozásában fordul igazán élesbe. Ebben mutatja fel tényleges értelmét, mindkét vonatkozásban: Egyrészt: *rám bízzák* (ön)magamat – rám, aki én magam vagyok, hogy valóban, ténylegesen én magam *legyek*. A bizás elveszíti a külső tárgyiságát, egyfajta *tárgyiatlan* tárgyiságként érvényesül. Mivel magát az embert, az egyént engedik el egy kötöttségből, valamiféle felügyelet, ellenőrzés alól, és ráhagyják az önmagával való *szabadon* rendelkezésre. Másrészt: azért bízhatják rá önmagára az embert, mert a megfelelő hozzáértéssel rendelkezik, azaz *ért* önmagához; *megbízható* lesz, mivel érti önmagát/értem önmagammat. Ebben az esetben is: a *bizalom* az alap. Az önmagam iránti bizalom (*önbizalom*) valósul meg és fejeződik ki az önmegértésem és az önmagammal való szabad rendelkezésem, az önmagamra való ráhagyatkozásom összetartozásában.

5) Néhány sorral odébb azt mondja Szókratész: „Nem az életkorod miatt vár még az apád azzal, hogy mindent rád bízson. *Ha egy szép napon úgy ítéli meg, hogy helyesebben gondolkodsz, mint ő* [kiem. tőlem – V.K.], reád fogja bízni magát is és a dolgait is.” Vagyis, ha az önmagad iránti (ön)értésed és az önmagaddal való szabad rendelkezésed tapasztalata jobbá, teljesebbé, tökéletesebbé válik, mint a sajátja, és ha eljut arra a fokra, hogy a másakra is átkerjedjen, vagyis ha úgy fogsz érteni a másikhöz is, mint önmagadhoz, és az önmagaddal való szabad önrendelkezésed a másik tekintetében is maradéktalanul érvényesülni engeded, akkor a másik ember is rád bízhatja magát, illetve arra, akit te is ilyennek tapasztalsz, méltán rábízhatod magadat. Tehát az önmagam iránti bizalom az alapja a másik ember magát-rám-bízásának is; az *önbizalom* az alap, amelyen a másik ember rám hagyatkozása, és az iránta való megbízhatóságom ténylegesen érvényre jut.

A platóni „helyesebben gondolkodsz” itt az ember önértésének és önmegértésének azt az átfogó – a másikra is mindig kiterjedő és őt a megértésbe bevonó – tapasztalatát vetíti előre, amelyet – Schleiermachert parafrázálva –

leginkább úgy lehetne megfogalmazni: jobban érteni a másikat, mint ahogy ő saját magát érti, vagy az adott helyzetében értheti. Az effajta egzisztenciális „jobban értés” a bizalom talaján kel életre, mint ahogy mindenhol, ahol életre kel, a bizalmat táplálja és élteti.

Viszont az *értésben*, mint *valamihez értésben* benne rejlik a bizalom kétértelműsége is.

„Érteni valamihez” azt jelenti, érteni valaminek a működéséhez, és ennél fogva tudni azt, hogy miként működik megbízhatóan, illetve azt, hogy hogyan, mikor romolhat el, és miként javíthatjuk meg. Az ebben megvalósuló és megmutakozó *megbízhatóság* a legteljesebb *bizonyosságot* jelenti számunkra.

De mit jelent érteni önmagunkhoz és érteni másokhoz? Mit jelent az emberi mivoltunknak leginkább megfelelő módon rendelkezni önmagunkkal, és önmagának leginkább megfelelő módon juttatni érvényre az emberi mivoltunkat? Ebben dereng fel létezésünk mindenkori „rejtélye”, s ez közelről sem váltható át az iménti *techné*-szerű kontrollálható tudásra. Az önmagunkhoz és a másokhoz értés tekintetében az óhajtott bizonyosság a *bizalom bizonytalanság-horizontján* rajzolódhat ki csupán. A bizalom *átfogó* közegében az (ön)megértés és a másokhoz való értés a különféle *nem-értés tapasztalatok* folyamatosan történő és mindig továbbhaladó játékában bontakozik ki, amelyhez a teljesség egy folytonos elmozdulásban levő *nyitott horizontként* tartozik hozzá.

Próbáljuk ezt egy kicsit részletezni. Induljunk ki abból, hogy a megbízás tárgyi, a megbízhatóság pedig alanyi vonatkozás. A bizalomnak viszont nincs sem alanya, sem tárgya, és nem is mindig konkrét tárgyakra vonatkozó megbízás és a rendelkezésre bocsátott tárgyakkal kapcsolatos tényleges megbízhatóság vonatkozásában érvényesül. Ennél fogva a *valamiben/valakiben* való, *valami/valaki* iránti bizalom *nem is szűnik meg* ebben a tárgyiségben/alanyiségben, hanem a bizalom akkor és azáltal lesz bizalom, hogy túlnyúlik a tárgyi/alanyi határain; csakis ebben a túlnyúlásban *valóságos* bizalom. Azt mondtuk, hogy a bizalom alap, de önnön végességén túli meghosszabbodásában, önmagán való túlterjedésében alap ténylegesen. Vagyis – paradox módon – a bizalom, mint alap, önmagának a kinyúlása és az előrenyúlása a semmibe, az *alaptalanságba*. Egyszóval: a bizalom úgy alap, hogy neki magának nincs alapja; a semmiben lóg, miközben *építenek* rá.

Ebből az is látszik, hogy a bizalom nem valamiféle szubsztancialitás. Akkor mégis mi adja a szilárdságát? a tartósságát? Vajon nem éppen az alaptalanságba való kinyúlás és túlnyúlás? Vajon nem éppen ebben a ki- és túlnyúlásában lesz a bizalom egymás felé nyúló és megnyíló? Az egymás felé nyúló és megnyíló bizalom a találkozási horizontokon *egymásba játszik*,

összekapcsolódik, összefonódik. Az egymásba játszásban érvényre jutó *ismétlődés* (egymásra rakódás, lerakódás, leüllepedés) megtartó *alappá szilárdítja* az állandó mozgásban lévő, dinamikus kapcsolatot.

A túlnyúlás alaptalanságába kinyúlóan a bizalom nemhogy gyengítené, hanem éppen hogy *erősíti* önmagát. Ugyanis a bizalom alaptalansága nem jelenti egyszersmind az ürességét is. Hanem ebben mutatkozik meg az is, hogy voltaképpen nincs üres bizalom. Valakiben/valamiben való/iránti bizalom van; a másokban, de soha nem, mint üres, absztrakt másokban, hanem abban a tartalmas másokban, akivel az együttműködés lehetséges; és az együttműködésben, a másikkal való közös gyakorlati megnyilvánulásában, a gyakorlati életmegnyilvánulások közösségében. Ezért a valamiben/valakiben való/iránti bizalom nem meríti ki, nem emészt fel, nem fogyasztja el a bizalmat, hanem gyarapítja azt. Olyan, mint az *ajándék*, az is gazdagabbá lesz általa, aki adja, nemcsak az, aki kapja.

Ebben a perspektívában szemlélve, a bizalom *közösség*. De mindig úgy, hogy azt megelőzően közösség, hogy valamiféle konkrét közösség az alapján létrejönne. Más szóval, a bizalom mindig *előzésben* van. A bizalomban benne álló, abban részt vevő és részesülő ember mindig *előtte jár önmagának*. A bizalomban/bizalommal való élés az embernek önmagát *előző* viszonyulása, a másik felé *megnyíló* és a másokra *tekintettel levő* viszonyulása. A bizalomban mindig mintegy *magam elé engedem* a másikat.

Rábízhatja-e tehát magát önmagára az ember? Felmerül a kérdés, hogy nem vezet-e ez valamiféle elbizakodottsághoz? A bizalommal ellentétben az *elbizakodottság* az akarat, a hatalom és az uralom érvényesítése, az erőszak és a harc állapota. Olyan állapot, amelyben az ember úgy lép túl önmagán a transzcendencia irányába, hogy az emberi önrendelkezésről a mindennel való rendelkezésre igyekszik átváltani. Ez egyúttal *lelépést* is jelent a bizalom nyújtotta alapról az alap nélküli rendelkezés talajára. Ismétlődő emberi alaptapasztalat, hogy a bizalom nélküli elbizakodottság az ember teljes ön elvesztéséhez vezet, az önvisszanyerés legcsekélyebb reménye és lehetősége nélkül. E tekintetben egymással összezsengenek az emberi elbizakodottság alaptörténeteit megvilágító antik és kortárs értelmezések.

Közismert az a szöveghely, ahol Platón *A lakoma* című dialógusában Arisztophanész elmeséli az androgünök történetét. „Erejük és bátorságuk szörnyű volt – mondja –, s gondolkozásuk nagyratörő; az istenekkel is megpróbálkoztak, s amit Homérosz Ephialtésről és Ótoszról mond, az rájuk vonatkozik, hogy az égbe próbáltak fölmenni s ott rátámadni az istenekre.”¹⁰

¹⁰ Platón: *A lakoma. Összes művei*. Első kötet. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1984. 190b, c.

Zeusz és a többi isten igényt tartott az emberektől kapott áldozatokra és tiszteletre, „de elbizakodottságukat nem tűrhették”, ezért úgy döntöttek, hogy kettévágják őket.¹¹ Azt remélték, hogy ez a mód „véget vet féltelenségüknek, mert gyengébbé teszi őket”.¹² Ennek az lett az eredménye, hogy „kettő lett egyből, s most szüntelenül keresi ki-ki a maga másik felét”.¹³ De tegyük hozzá, hogy mégsem csak ebben áll az egyedüli eredménye az istenek haragjának, sőt – megkockáztathatjuk, hogy – nem ez a tényleges eredmény az ember számára. A „teljesség vágyát és keresését hívjuk Erósznak”¹⁴ – mondja Platón, s ebben arra az alaptapasztalatra történik utalás, miszerint a valós emberi élet soha nem egy végsőig kiteljesedett létállapot, hanem a teljességre megnyíló léthorizont által körülölelt, szüntelenül zajló történés-sorozat. Ennek belső mozgatója a teljesség vágya és keresése, mivelhogy a teljesség: *nyitott léthorizont*, amely együtt halad magával a keresővel. A végső teljesség olyasmí, ami az ember számára még/már mindig is (csak) *nincs*; de éppen ezt a *hiányt* töltheti ki a bizalom, és nyújthat alapot (vágódó és kereső) önmaga kiteljesítéséhez.

H.-G. Gadamer *A nyelvek sokfélesége és a világ megértése* című esszéjében a Bábel tornya bibliai történetnek az aktualitására utal. Ott arról volt szó – idézi Mózes Első könyvéből –: „... és szerziünk magunknak nevet, hogy el ne széledjünk az egész földnek színén”. (Mózes I. 11).¹⁵ „Az ember akaratlanul is elgondolkodik azon – fűzi hozzá Gadamer –, hogy itt nyilvánvalóan a közös nyelv egysége és szolidaritása testesíti meg az akarat és az uralomra való elhivatottságba vetett határtalan hit megfékezhetetlen energiáit.”¹⁶ A „közös nyelv” bábeli egysége homogén, uniform egység. Nem az egyének sokféle és változatos individualitását összekötő bizalom alapozza meg, hanem éppen az individualításokat *uniformizáló* és fölöttük álló „közös” akarat. Az erő, amelyre az emberi közösség így módon szert tesz, valós *veszélyt* jelent az ember számára. Elbizakodottá teheti az embereket és rajtuk kívüli hatalmak (az istenek, a természet) ellen fordíthatja. Az igazi veszély azonban mégsem ez jelenti, hanem sokkal inkább az a lehetőség, hogy az uniform közösség az ember végsőig vitt hatalmát testesíti meg önmaga felett, ami az emberi önfelszámolás, önelvesztés reális veszélyét hordozza. A külső hatalmakkal vívott küzdelem megkövetelte egység felemészti az emberi köztességet kitöltő

¹¹ Uo. 190c.

¹² Uo. 190d.

¹³ Uo. 191d.

¹⁴ Uo. 192e.

¹⁵ Hans-Georg Gadamer: *A nyelvek sokfélesége és a világ megértése. Athenaeum*. Mi az esztétika? 1991. I. kötet, 1. füzet. 4.

¹⁶ Uo.

bizalom közegét. Az elbizakodottság által előidézett harci állapotban az emberek előbb-utóbb szükségképpen önmaguk és egymás ellen is fordulnak. Erre való tekintettel állapíthatja meg Gadamer, hogy a Bábel tornyának története „fordított értelemben [kiem. tőlem – V.K.] veti fel az egység és a sokféleség problémáját. Ott az egység a veszély és a sokféleség az azon való felülkerekedés.”¹⁷ De a kérdés számunkra is óhatatlanul felmerül: vajon a mi világunkban, ahol az emberek nem rendelkeznek egy egységes nyelvvel, „fel vagyunk-e vértézve a kísértés ellen, hogy erőnket vakmerően túlméretezett vállalkozásra fordítsuk?”¹⁸ Vajon az egységben megnyilvánuló erőtlől eltérően a nyelvi és minden más természetű sokféleségben megnyilvánuló *gyengeség* nem jelent-e még fokozottabb veszélyt?

A gadameri érvelés egész menete egyértelműen annak a megértetésére irányul, hogy az ily módon való *gyengébbé válás* mégsem jelent tényleges elgyengítést, sőt, ellenkezőleg, emberi mivoltában éppen hogy *megerősíti* az embert. Az emberi sokféleség paradox érvényre juttatása során az embert önmagával és másokkal (a másikkal) szembeül, s ebben válik ténylegesen megtapasztalhatóvá, hogy az ember nemcsak sokféleképpen létezhet, hanem önnön sokféleségének hordozója és megjelenítője is a világban. Gadamer rámutat, hogy a másik éppen az, aki „önhittségünk és énközpontúságunk elsődleges határát jelöli ki”.¹⁹ Ezért csakis „a másakra való odafigyelésben nyílik meg a szolidaritáshoz vezető út”.²⁰ Ez pedig „pont az ellenkezője annak, – hívja fel a figyelmet Gadamer – ami a Babel tornya építőinek a szeme előtt, mint örült eszmény lebegett.”²¹ A „gyengébbé válás” a sokféleségben realizálódó és megmutatkozó *különbözőségek* révén bevezeti az emberi létezésbe a *hiányt*, a *határt*, a teljesség *nélküliséget*. Ez az a rés a léten, amelyen az emberi létezés megnyílik a szabadságra, s amelyben a felszabaduló ember önmagára is szabaddá válik, és *rábíthatja magát önmagára*. Ezt az egzisztenciális rést pozitív értelemben egyedül a bizalom töltheti ki. Hiszen csakis a bizalom közegében bízhatja rá magát az ember önmagára. A bizalom nem más, mint az ember önmagánál *maradása*, önmagára hagyatkozása a sokféleségben és különbözöségben, az *alap* önmaga megnyitásához a transzcendencia felé, a teljesség horizontjában.

A bizalomhoz való mindenkori emberi visszatérés: *ismétlés*. Mint minden hiteles ismétlés: átváltozás és megújulás; más szóval *transzcendálás*, azaz

¹⁷ Uo.

¹⁸ Uo.

¹⁹ Uo. 10.

²⁰ Uo. 11.

²¹ Uo.

kilépés a valóságból, amely átváltozatlan. A bizalom az ember tényleges önmagára találása saját igazságában, amely úgy nyílik meg számára ebben a transzcendenciában, mint hozzátartozó és megalapozó. A bizalom tehát nem valamiféle abszolút kezdet, de nem is a kiteljesedés végső állapota az ember számára. Inkább mindig is *középen* van az elbizakodottság és a bizalmatlanság között, akárcsak ahogyan középen áll Erósz, vagy a bölcsesség, vagy a jóság, vagy a barátság. Ezért ismételhető.

Az antik történetek által sugalmazott kérdés – Miként lehet az elbizakodottságot bizalomra (át)(vissza)váltani? – a mai ember életében az ellenkező véglet irányából is megkerülhetetlenül felmerül: Miként lehet a bizalmatlanságot bizalomra (át)(vissza)váltani? A bizalmatlanságtól a bizalomig bejárható út – úgy tűnik – a *fordított* megisméltése annak, amit az ember már egyszer (és utána még annyiszor) megtett és bejárt az elbizakodottságtól a bizalomig. Mindkét úton, mindkét irányban az önmagán kívül került ember indul el *önmaga felé*.

E tekintetben igazolódik Platón (és az európai filozófiai hagyomány) irányából a gadameri elgondolás, miszerint a másokra és az önmagunkra való *odafigyelés* von be a bizalom közegébe és az emberi (ön)értésünk játékába. Ezért a valóságos bizalom soha nem „vak”. A *vakság* állapotában éppen a bizalom önmagunkat átvilágító fénye alszik ki. A vakon bízó ember már azelőtt elveszíti önmagát, még mielőtt mások visszaélhetnének a bizalmával.

A valóságos bizalom átvilágít és átsugárzik. A fényébe vonva láthatóvá teszi azt, ami *van*, és minket, akik *vagyunk*.

***„A bizalom ... a másik szabadságát ...
kézben tudja tartani”***

BIZALOM ÉS EGYÜTTMŰKÖDÉS

TÓTH I. JÁNOS

1. A BIZALOM FOGALMÁRÓL

A bizalom eredendően egy háromelemű reláció: „*A bízik abban, (arra épít, hisz abban), hogy B meghatározott módon (X-t) fog cselekedni*”.¹ Ebben a viszonyban A egy olyan természetes vagy mesterséges személy, aki a „megbízó”, a „bízó”, a „bizalmat adó” (truster, trustor, esetleg entrustor), míg B a „megbízott”, a „bizalmat kapó” személy (trustee). A megbízott lehet személyes ismerős, de lehet egy ismeretlen szakember, egy intézmény, egy politikai vezető vagy az egész politikai rendszer. X általában egy konkrét cselekedet, amelyet a megbízottnak (B-nek) a megbízó (A) érdekében, többnyire annak kérésére végre kell hajtani. Azonban X lehet egy általános diszpozíció (pl. hűség, lelkiismeretes munka, jó politikai vezetés) is, amely általában jellemzi B-t. Tehát a bizalom egy olyan aszimmetrikus szituáció, ahol valaki mint megbízó egy másik személy (megbízott) segítségére szorul, miközben nincs lehetősége arra, hogy a megbízott viselkedését ellenőrizze. Ebből következik, hogy egy bizalmi szituáció mindig kockázatos és bizonytalan szituáció, amely a megbízó számára magába foglalja a kudarc vagy kár kockázatát, ha a megbízott nem az elvárás szerint cselekszik.² A bizalom tehát eredendően egy olyan személyes reláció, amely nemcsak az érzést vagy várakozást, hanem az arra épülő együttműködő viselkedést is magába foglalja.³

A közgazdasági szakirodalomban, különbséget tesznek a hiten alapuló és a kockázaton alapuló bizalom között. E két szemléletmód nem mond ellent egymásnak, de eltérő fókusszal rendelkeznek. A *hiten alapuló* (faith-based)

¹ Szabó Károly (2004): Az ezerarcú bizalom: a bizalom formáinak fejezetei. *Szociológiai Szemle* 2004. 3. 128–144. 128.o. <http://www.mtapti.hu/mszt/20043/007.pdf>

² Bamberger, Walter (2010): *"Interpersonal Trust – Attempt of a Definition"*. Scientific report, Technische Universität München, Retrieved 2011-08-16. <http://www.ldv.ei.tum.de/en/research/fidens/interpersonal-trust/>

³ "Trust is anticipated cooperation" (Burt, R. S. and Knez, M. (1995): Kinds of third-party effects on trust. In. *Rationality and Society*, 7(3), 255–292., 257). Nicholas Luhmann szintén hangsúlyozza a jövőre vonatkozó várakozást: "Wer Vertrauen erweist, nimmt Zukunft vorweg. Er handelt so, als ob er der Zukunft sicher wäre" (Luhmann, Niklas: *Vertrauen: ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität*. 3rd edition. Enke, Stuttgart, 1989. Chap. 2)

megközelítés szerint a bizalom forrása a felek egymásba vetett hite, mivel mindketten érdekeltek az együttműködés sikerében, ezért egyikük sem cselekszik úgy, hogy azt veszélyeztesse. Ezzel szemben a *kockázat-alapú* (risk-based) megközelítés szerint a bizalmi interakció egy kockázatelemzés eredménye. A megbízó akkor ad megbízást, ha így nagyobb a várható nyeresége, mint ellenkező esetben.⁴ Coleman (1990) a várható nyereséget és veszteséget a következő képlettel jellemzi: $pG > (1-p)L$, ahol p annak a valószínűsége, hogy a megbízó G nyeresége a bizalmi viszony alapján realizálódik, míg $1-p$, annak a valószínűsége, hogy a megbízó L veszteséget szenved el.⁵ A megbízó, akkor kezdeményezi a bizalmi viszonyt, ha fennáll a fenti egyenlőtlenség.

A legegyszerűbb bizalmi viszony az, amikor valaki egy szakemberhez (TV szerelő, fogorvos, ügyvéd) fordul segítségért. A megbízatás teljesítésében kulcsszerepet játszik a megbízott szakember jó szándéka és szakértelme. A megbízó választhat jó szándékú, de rossz szakembert, aki akarja, de nem tudja megoldani a speciális tudást igénylő problémát; illetve választhat közömbös, de jó szakembert, akik ha akarná meg tudná oldani a megbízó problémáját, de valamilyen ok miatt nem akarja. Persze az is lehet, hogy a bajba jutott fél bizalmatlansága miatt egyáltalán nem kér segítségét. A probléma egyik esetben sem oldódik meg.

A bizalmi viszony nemcsak egy egyszeri szituációkra, hanem az élet egészére is vonatkozhat. Például a házastársak hűséget fogadnak egymásnak. A hűség egy alapvető emberi tulajdonság, ráadásul erre a bizalmi kapcsolatra a kölcsönösség a jellemző, ahol mindkét fél egyszerre megbízó és megbízott, hiszen mindkét fél hűséggel tartozik a másiknak.

Szintén fontos területe a bizalomnak a különböző társadalmi és politikai intézményekben való bizalom. Egy intézményben való bizalom látszólag különbözik a fenti meghatározástól, hiszen ekkor a megbízott nem egy konkrét személy, hanem egy *intézmény*. Ez a különbség kétféleképp is feloldható. Egyrészt az intézmény valamilyen értelemben visszavezethető a benne dolgozó személyekre. Ebben az értelemben egy intézményben való bizalom azt jelenti, hogy általában bízunk az ott dolgozó személyek tisztességében. Másrészt az intézményt mint cselekvő ágenst magát tekinthetjük egy egységes entitásnak, erre utal a jogi személy kifejezés is. Ennek fontos részterülete a politikai vezetőkben illetve a politikai intézményekben való bizalom, amelyre a legitimitás fogalma utal.

⁴ Nagy Judit – Schubert Anikó (2007): *A bizalom szerepe az üzleti kapcsolatokban*. Budapesti Corvinus Egyetem. Műhelytanulmányok. Vállalatgazdaságtan Intézet. 4. o.

⁵ Coleman, James S. (1990): *Foundation of Social Theory*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

A bizalom kérdése gyakran felmerül a technika fejlődésével kapcsolatban. S így különbség tehető a technikai fejlődésben bízó technooptimisták és a kételkedő technopesszimisták között. Persze a technika nem személy, sőt mégcsak nem is egy intézmény ugyanakkor a technika mögött tudósok, mérnökök és más szakemberek szervezett rendszerei és intézményei állnak. S ebben az értelemben a technooptimizmust illetve a technopesszimizmust úgy is interpretálhatjuk, mint a technikai fejlődést irányító társadalmi alrendszerben való bizalmat vagy bizalmatlanságot.

Továbbá használhatjuk a bizalom kifejezést a természettel kapcsolatos bizonytalan várakozások esetében is. Például gyakran mondjuk azt, hogy: bízom abban, hogy hétvégén jó idő lesz. Ez azonban egy speciális fogalom használatot jelent, ahol a bízik ige pusztán a beszélő számára pozitív kimenetelben való reménykedést fejezi ki. Ez a fogalom használat annyiban speciális, hogy a természet nem egy cselekvő személy, aki képes lenne a viselkedését, vagyis az időjárását alakítani.

Nicolai Hartmann *Etika* című művében ezt írja a bizalomról⁶.

„Minden bizalom és minden hit kockázat, s ezért mindig feltételez egy jó adag erkölcsi bátorságot és lelki erőt. Mindig együtt jár a személyünk bizonyos kockáztatásával.... A bizalom a másik emberrel szemben támasztott követelmény – jelesül, hogy igazolja vissza a bizalmat, de egyúttal, és épp e követelmény-jelleg által nagy értékű adomány, ajándék is: a személy tisztelete, ami alkalmasint magas szintű kitüntetőséggé emelkedhet. Épp ezt jelenti a dolgaimnak a másokra való rábízása, a másik ember bizalomra méltó voltának az elismerése” (Hartmann i.m. 427)

„A szerető lény nem szolgáltatja ki magát a megajándékozottnak, nem kockáztat semmit, csak átad magából valamit; személyének integritása érintetlen marad. A bizalmat tanúsító ezzel szemben annak a kezébe adja a sorsát, akiben bízik: kockáztatja önmagát. Erkölcsileg az ő adománya az értékesebb, az ő adománya előfeltételez több erkölcsi erőt.” (Hartmann i.m. 428)

A megbízó és a megbízott közötti aszimmetrikus relációt gyakran ábrázolják az ún. *bizalom játékkal*, ahol a hátradőlő embert a társa elkapja. Ebben a szituációban a hátradőlő ember bízik abban, hogy a másik elkapja őt. Tehát az eleső ember a *megbízó*, aki elvárja, hogy a megbízott elkapja őt, azaz betartsa ígéretét és teljesítse a feladatát. Ebben a helyzetben a megbízó a jelentős kockázatot vállal, amely nélkül nincs „produkció”, vagyis együttműködés. A *megbízottal* kapcsolatban a következőket kell hangsúlyozni. A megbízott

⁶ Hartmann, Nicolai (2013): *Etika*, Noran Libro, Budapest

bizalomra méltónak vagyis megbízhatónak találtatott, aki morálisan és szakmailag is megbízható, azaz akarja és képes is teljesíteni az ígétét.

A bizalmi viszony alapja egy *ígéret*, amely a megbízó számára egy igényt, míg a megbízott számára egy kötelezettséget keletkeztet. Az ígéret lehet személyes, direkt és explicit, de lehet személytelen, indirekt és implicit jellegű is. Pl. Az útbaigazítást kérőnek (megbízónak) nyilvánvalóan nincs szerződéses viszonya, sőt még ígéretet sem kapott az útbaigazítást adótól, mégis joggal várja el a pontos tájékoztatást. Ennek pedig feltehetően az az oka, hogy maga a társadalom eleve egy együttműködési rendszer, amely jelentős mértékben a bizalomra épül.

A bizalmi viszony kimenetele lehet sikeres, ha a megbízott betartja az ígétét, azaz teljesíti a feladatát. A sikeres együttműködés nemcsak realizálja a bizalmi viszony tárgyát, hanem megerősíti a megbízott iránti bizalmat, akinek így nő a jó híre vagy szakmai reputációja. A bizalmi viszony persze vezethet kudarchoz is. Ha a megbízott nem tartja be az ígétét, azaz nem teljesíti a feladatát, akkor cserbenhagyja, elárulja vagy megcsalja a társát, azaz cáfolja a „megbízó hitét”, amely egy meghatározott veszteséghez vezet. A siker-telenségnek lehet emberi (jó szándék hiánya) vagy szakmai oka is. Ebben az esetben a megbízó új társat keres; miközben a megbízottnak rossz híre lesz; senki sem választja, mindenki bizalmatlan lesz vele szemben, izolálódik.

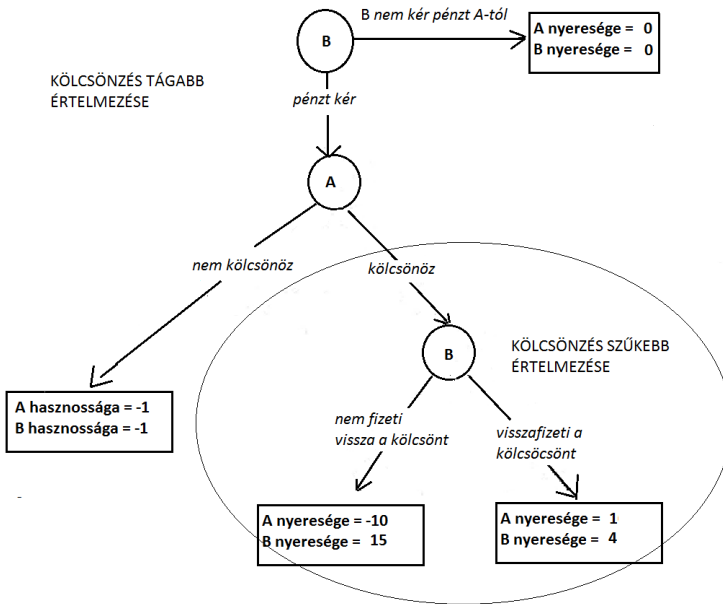
„Pedig minden emberi viszony a bizalomra alapozódik: a tisztán külsődleges materiális „bizalmi hiteltől” (Kredit) kezdve egészen a képviselői hatalom magasrendű formáig a közéletben, illetve a személyes bizalom formáig a magánéletben. Az egyetértés is arra az erőre támaszkodik, hogy megbízunk egymásban;...” „A hit eminens értelemben közösségi érték; a legpozitívabb összekötő erő, amely a magánérdekeiket követő egyének sokaságát egységbe kovácsolja; elementárisabb, mint az igazságosság vagy a felebaráti szeretet...” „A bizalmatlanság minden köteléket szétbomlaszt. Ha nem hiszünk a dolgokban vagy az emberekben, elszigeteljük magunkat.” (Hartmann i.m. 429)

A bizalomra épülő együttműködés nagyon fontos részét képezi a társadalmi együttműködésnek. Úgy tűnik ennek elősegítésére alapvetően más módszereket használtak a tradicionális és a modern társadalmakban. A tradicionális megoldás a megbízott elkötelezettségét igyekszik növelni és annak becsületességére és moralitására épít. Ezzel szemben a modern megoldás a megbízónak a kockázatból fakadó veszteséget igyekszik csökkenteni (pl., szerződés, bürokratikus szabályozás, biztosítás segítségével). ⁷

⁷ Szabó i.m. 133

2. JÁTÉKELMÉLETI PÉLDÁK

(Pénz kölcsönzés) A pénzkérés és kölcsönzés egy tipikus bizalmi probléma, amely játékelméleti módszerekkel is jól elemezhető. Tegyük fel, hogy B-nek kölcsönre van szüksége. Ezért megfontolja, hogy A-tól kérjen vagy ne kérjen pénzt. A kérésről A-nak kell dönteni, akinek döntését nagymértékben befolyásolja, hogy bízik-e abban, hogy B képes-e illetve hajlandó-e visszafizetni a kölcsönt. Végül ha B megkapja kölcsönt, akkor az a kérdés, hogy B mint megbízott visszafizeti-e a pénzt A-nak mint megbízónak. Ez egy ún. szekvenciális interakció, ahol a felek egymás után lépnek. Az ilyen situációt a játékelmélet az ún. játékfá segítségével ábrázolja. Mivel a már meghozott döntéseket a felek ismerik ezért ez egy tökéletes információjú játék.



1. ábra. Pénzkölcsönzés játékelméleti ábrázolása önkényesen választott nyereségek és hasznosságok mellett. A nem-kooperatív játékelmélet ebben az esetben az ún. *visszafelé* (backward) *indukciót* használja. E szerint B-nek nem érdemes pénzt kérni, ha mégis kér, akkor A-nak nem érdemes kölcsönözni, de ha mégis kölcsönöz, akkor B-nek nem érdemes azt megadni. Ezért a racionális játékosok nem tudják megszerezni a Pareto-optimális (1, 4) kimenetelt.

A kölcsönkérés folyamatának létezik egy szélesebb és egy szűkebb értelmezése is. A szélesebb értelmezésben a pénzkölcsönzés folyamatát 3 egymást követő, míg a szűkebb értelmezés szerint csak az utolsó döntés jellemzi. Az első lépésben B eldönti, hogy A-tól kér pénzt vagy sem. Nyilvánvalóan B csak akkor fordul A-hoz, ha úgy ítéli meg, hogy A kölcsönözni fog neki, ellenkező esetben a felek számára egy kellemetlen szituáció alakul ki. A második lépésben A eldönti, hogy kölcsönöz-e pénzt B-nek. A persze nincs könnyű helyzetben. Hiszen a kérés elutasítása nyilvánvalóan megrontja A és B kapcsolatát, tehát pszichológiai értelemben biztos veszteséget (-1 egység) okoz, míg a kölcsön folyósítása egyaránt vezethet számára nyereséghez (+1) és veszteséghez (-10). Harmadik lépésben pedig B mint megbízott eldönti, hogy megadja-e a tartozását vagy sem. A kölcsönösen előnyös vagyis Pareto-optimalis döntés a bizalomra épülő pénz kölcsönzés, és annak visszafizetése. Ekkor A játékos kamathoz jut, míg B játékos a kölcsön felhasználásával realizálni tudja a gazdasági tevékenységét (+4). Ez a tranzakció azonban kockázattal is jár, hiszen B játékos, akkor maximalizálja a nyereségét (+15), ha nem adja vissza a tartozását A-nek, aki ekkor jelentős pénzügyi veszteséget szenved el.⁸ A standard játékelméleti elemzés (visszafelé indukció) szerint nem szabad pénzt kérni, kölcsönözni és megadni. Ugyanakkor így csak gyenge (Pareto-inferior jellegű) kimenetek érhetők el, amelyeknél mindkét fél elérhet jobbat (1, 4) is. Ehhez azonban olyan kollektív erényekre van szükség mint bizalom és becsület. Fontos hangsúlyozni, hogy ezek az értékek nem az individuális, hanem a kollektív racionalitásból vezethetők le. Mivel a modernitás a racionalitást azonosítja az individuális racionalitással, ezért javaslom, hogy a bizalmat és a becsületességet tekintsük egy közösségi alapokon álló *posztracionális* viselkedésnek. (Hiba lenne a bizalmat irracionális viselkedésnek nevezni, hiszen az egy meghatározott logikát, a kölcsönös előny illetve a közjó logikáját követi.)

(*Bizalomjáték*) A gazdaságpszichológiában széles körben vizsgálják az ún. bizalomjátékot (trust game).⁹ Gyakran ezekre a modellekre közjó játékként (public goods game) is hivatkoznak.¹⁰ E modellek legfontosabb erénye, hogy „lecsupaszítottan modelleznek egy helyzetet, amelyben választani kell az önérdek

⁸ Szabó i.m. 130-131

⁹ Szijjártó Linda – Bereczkei Tamás (2003): *A bizalom és viszonzás szerepe a machiavellista döntéshozatalban*. Tudományos szakmai, kutatási és ismeretterjesztő közlemények / <http://humanexchange.hu/site/uploads/file/HISZ-III-97-107.pdf>

¹⁰ Szó szerint „közjavak játék”. Mivel magyarul a ‘javak’ egyes számú alakja a ‘jó’, ezért helyes a közjó játék kifejezés. Ugyanakkor hangsúlyozni kell, hogy a közgazdasági értelemben vett közjó (közjóság) csak egy speciális részét képezi a filozófiai értelemben vett közjó problematikának.

és az együttműködés között.”¹¹ Ezeknek a gazdaságpszichológiai játékoknak (modelleknek) közös eleme, hogy a játékosok, akik általában nem ismerik egymást a játékvezetőtől kapnak egy összeget, amelyet a játékosok megoszthatnak és egy „magán” vagy „közösségi számlán” is elhelyezhetnek. A magán-számlára tett összeget a játékosok a játék végén teljes egészében megkapják. A közösségi számlára tett összeget egy (ismert vagy titokban tartott) egyenlő nagyobb számmal felszorozzák, majd egyenlő mértékben szétosztják a játékosok között. A klasszikus közjójátékban az emberek átlagosan mintegy pénzük felét helyezik el a közösségi számlán. Az önérdék szempontjából ez egy poszttracionális viselkedés, amelyet csak a közjó iránti méltányossággal lehet magyarázni.¹² Ezek a döntési helyzetek nemcsak játékelméleti modelleket, hanem a közösségek mindennapjait is jellemzik. A következő példát Boda Zsolt találta.

„több svájci falu polgárait keresték meg azzal, hogy hajlandóak lennének-e hozzájárulni nukleáris hulladéklerakó építéséhez a környékükön, ha bizonyítható módon éppen ott a legjobb a geológiai viszonyok egy biztonságos tároló építéséhez. Mivel a svájci áramtermelés jelentős arányban atomenergiára épül, az egész országnak érdeke, hogy biztonságos megoldást találjanak a nukleáris hulladékok elhelyezésére. Vagyis a helyi lakosoknak azt kellett eldönteniük, hogy az ország érdekében hajlandóak-e olyan áldozatot vállalni, ami az ingatlanjaik értékének a csökkenését okozza, többlet teherautó forgalmat (környezetszennyezést) generál a településükön, illetve adott esetben őket is egészségügyi kockázatnak teszi ki. Klasszikus kollektív cselekvési problémával szembesültek tehát, amelyben az egyéni érdekük ütközött az általánosabb érdekekkel. Nos, a konkrét esetben a kutatók felmérése szerint a lakosok mintegy fele hajlandó lett volna hozzájárulni a hulladéklerakó építéséhez, annak ellenére, hogy tisztában voltak a kockázatokkal. ... Frey értelmezése szerint a közjó iránti belső elköteleződés – is befolyásolta az egyéni állásfoglalásokat. A legmeglepőbb eredményt akkor kapták, amikor a felmérést megismételték úgy, hogy közölték, a svájci kormány pénzbeli kompenzációt nyújt a hulladéklerakó építése miatt – a támogató válaszok ekkor a korábbiaknak a felére (!) zuhantak (Frey, 1997 73). A kompenzáció összegének nem volt szignifikáns hatása, így Frey magyarázata az, hogy maga a pénzbeli kompenzáció ténye kiemelte a hulladéklerakóról való döntést a közjó diskurzusából,

¹¹ Boda Zsolt (2013): *Legitimitás, bizalom, együttműködés*. Kollektív cselekvés a politikában. Argumentum. Budapest. 46. o.

¹² Marwell, G - R. Ames (1981): Economists Free Ride, Does Anyone Else? *Journal of Public Economics*, 15. 39. June, 295-310.

és egy privát tranzakcióhoz tette hasonlatossá. Egy ilyen tranzakcióban viszont lehet nemet mondani – ahogyan ezt a többség meg is tette... A konklúzió az, hogy legalábbis bizonyos esetekben a közjóra való hivatkozásnak erősebb a mozgósító ereje, mint az önérdék alapú ösztönző rendszereknek. (Boda 2013 47)

Léteznek tehát olyan interakciók, ahol a tiszta önérdék gyenge eredményhez vezet. Ezt látjuk például a véradás esetében. Azokban az országokban, ahol fizetnek a véradóknak, ott kevesebben adnak vért, és ahol bevezették a monetáris kompenzációt a véradásért, ott – a várakozásokkal ellentétben – lecsökkent a véradók száma. Frey a katonaság harci kedvét és eredményességét is ilyen példának tekinti. Közismert, hogy az önkéntes haderő sokkal nagyobb elszántsággal harcol, mint a besorozott állomány, vagy mint egy zsoldos hadsereg.¹³

Tehát a bizalmi kapcsolatokban az emberek nagyobb mértékben kooperálnak, mint ahogy az az önérdékből következne. Az is megfigyelhető, hogy az együttműködési hajlandóság idegenek esetében is fennáll, azaz nem a kölcsönösség reménye motiválja a résztvevőket. Mivel az ember együttműködési készséget nem lehet levezetni az önérdékből, ezért az ember eredendő együttműködési hajlamát (proszociális preferencia) kell tételezni.¹⁴

3.) KAPCSOLÓDÓ FOGALMAK

(*Kockázat és bizonytalanság*) A döntési helyzetek többségében a viselkedésünk eredménye nem látható előre. A kiszámíthatatlanság nemcsak a természet, hanem a társaink viselkedéséből is fakad. Az ebből fakadó bizonytalanságot és kockázatot a bizalom segítségével is lehet orvosolni. A bizalom az abban való hitet jelenti, hogy az emberek vagy az intézmények a társadalmilag elvárt módon fognak viselkedni. Tehát a bizalom feloldja a jövőre vonatkozó kockázatot és bizonytalanságot. A bizalmi viszony segítségével elérhetővé válik a kölcsönösen előnyös kimenetel, de csak akkor ha megbízó vállalja a sikertelen együttműködésből származó károk kockázatát.

(*Optimizmus és pesszimizmus*) Az optimizmus általánosságban arra utal, hogy a döntéshozóknak pozitív várakozása van a jövővel kapcsolatban, azaz

¹³ Frey, Bruno S. (1997): *Not Just for the Money*. An Economic Theory of Personal Motivation Cheltenham, Edward Elgar 82. o.

¹⁴ Kántor Judit Ágota (2014): A „közjó-dilemma” - helyzet és humán kooperáció – elégséges magyarázat? *International Relations Quarterly*. Vol.5 No.1 (2014 tavasz) http://www.southeast-europe.org/pdf/17/dke_17_m_n_Kantor-Judit_Kozjo-dilemma-helyzet-es-human-kooperacioi.pdf

reménykedik és hisz valamilyen számára kedvező kimenetelben. Ugyanakkor érdemes különbséget tenni az optimista és a megbízó között. Az optimistának csak pozitív várakozásai vagy reményei, míg a megbízónak jogos igényei is vannak. A fogalom ellentéte a pesszimizmus. A pesszimista embernek negatív várakozása van a jövővel kapcsolatban, és mindig a számára legrosszabb eshetőségre készül. A pesszimista ezért egyben bizalmatlan is, aki így nem kezdeményez bizalomra épülő interakciókat, vagyis ha csak lehet nem ad ilyen megbízást és ha ad is megpróbálja a kapcsolatot teljes mértékben kontrollálni. Érdekes, hogy a nem-kooperatív játékelmélet a pesszimista illetve a bizalmatlan hozzáállást tekinti racionálisnak. Hosszútávon azonban ez a viselkedés nyilvánvalón zsákutca még individuális szempontból is.

(*Csalás*) A megbízó nem váltja be az ígérését, nem teljesíti kötelességét. Evolúciós értelemben csalásnak tekintünk minden olyan tranzakciót, melynek során az egyén a kapott szívességet elfogadja, ezt követően azonban nem, vagy csak aránytalanul kis mértékben viszonzozza azt, így növelve saját nyereségét, és gyengítve partnere helyzetét. Tehát *csaló* az a személy, aki szándékosan a nagyobb egyéni nyereség érdekében csal. Egy közösségben a csalás elterjedése pusztító hatású, mert nemcsak az áldozatokat károsítja, hanem általában a bizalomra épülő együttműködés rendszerét számolja fel.¹⁵

(*Hiszékenység és bizalmatlanság*) A hiszékenységre arra utal, hogy a megbízó alaptalanul hisz a megbízottnak, aki megbízhatónak mutatja magát. A hiszékeny ember nemcsak magának tesz rosszat, hanem a közösségnek is hiszen a hiszékenységre maga után vonja és megerősíti a csaló viselkedési formát. Az alaptalan bizalom visszaélésre ösztönözheti a megbízottat legyen az élettárs, szakember, politikai vezető, aminek súlyos következményei lehetnek. Ezért a hiszékenységre legalább olyan súlyos hiba, mint az alaptalan bizalmatlanság. Ez utóbbi esetben az alanynak nincs bátorsága kockára tenni magát és érdekeit a közös cselekvés érdekében. A bizalmatlan személy, ha csak teheti, nem kezdeményez bizalmi kapcsolatot, azaz nem válik megbízóvá.

(*Megbízhatóság*) Ez a fogalom arra utal, hogy a megbízó pozitív empirikus tapasztalattal rendelkezik a megbízott együttműködéséről (elvárt viselkedéséről). A megbízhatóság nem más, mint képesség az ígért teljesítésére, amelynek megtartásában a másik ember biztos lehet. Az ígért megtartásának a képessége nem az ember természeti, hanem erkölcsi sajátosságából következik. Csak a morális ember képes arra, hogy a jelenbeli akaratával uralja a jövőbeli akaratát.¹⁶

¹⁵ Szijjártó & Bereczkei i.m.

¹⁶ Hartmann i.m. 424-5

(*Kiszámíthatóság*) Egy bizalmi relációban a kiszámíthatóság arra utal, hogy a megbízó pontosan ismeri a másik várható viselkedését, ezét ebben az esetben az interakcióból eltűnik a bizonytalanság és a kockázat. A kiszámíthatóság önmagában kevés ahhoz, hogy rábírjon valakit az együttműködésre, jelesül ha a másik kiszámíthatóan negatív választ ad. A rossz adós viselkedése teljesen kiszámítható, mégsem kölcsönöz neki senki sem.

(*Kölcsönös előny és együttműködés*) A bizalmi kapcsolat végső célja valamilyen kölcsönös előny, amelyet a felek csak együttműködés révén tudnak elérni. Az együttműködés önmagában lehetséges bizalom nélkül is. Elvileg egy szervezet működhet bizalom nélkül, ha képes bürokratikus eszközökkel teljes mértékben szabályozni az emberek viselkedését. Ennek legjobb példája a börtön, amely azonban egy nagyon speciális együttműködési formát jelent. Az emberek többségének ilyen mértékű ellenőrzése általában nem kivitelezhető, s persze nem is lehet cél. A szabad emberek együttműködését áthatja a kockázat, ezért az együttműködésben szükségképpen jelentős szerepet játszik a bizalom.

Tehát az együttműködésnek két alapformája létezik az önkéntes és a kikényszerített együttműködés. Az előbbiben fontos szerepet játszik a felek egyenrangúsága, a bizalom és a kockázatt vállalás, míg az utóbbian a felek alá-fölérendeltsége, kényszer és hatalom. A kettő között számtalan átmeneti állapot is lehet. Formálisan például egy házaspár, két cég vagy két állam együttműködése egyenrangú, s így kapcsolatuk egy bizalmi kapcsolat, miközben a valóságban lehet, hogy az egyik fél sokkal erősebb, mint a másik s így a kapcsolatukat elsősorban a kényszer és a hatalom jellemzi. A bizalom és a kontroll általában egymás komplementerei egy kapcsolatban: minél magasabb a bizalom annál kevesebb kontrollra van szükség és fordítva.

(*Politikai vezetés*) A modern társadalmakban az együttműködést csak a politikai vezetés tudja biztosítani. A politikai vezetést meg kell különböztetnünk a pusztán kényszerítésen alapuló hatalomgyakorlástól.¹⁷ A vezetés azt jelenti, hogy a vezetettek önként teszik azt, amit a vezető mond, vagyis a vezető és a vezetettek céljai átfednek. A politikai vezetés mint olyan szorosan összefügg a társadalmi együttműködéssel. Vagyis a vezetés nem csupán létrehozza az együttműködést, hanem anélkül nem is lehetséges.¹⁸

(*Legitimitás*) A legitimitás a politikai hatalom intézményeiben való bizalom. A hatalom sohasem csak kényszerre épül. Még a diktatúrák is számítanak az alattvalók önkéntes együttműködésére. A legitimitáció kérdése nemcsak teoretikus, hanem praktikus kérdés is. Empirikus bizonyítékok vannak

¹⁷ Burns, James MacGregor (1978): *Leadership* New York etc.: Harper and Row. 19. o.

¹⁸ Boda i.m. 55

arra, hogy ha az emberek a kormányzatot és annak döntéseit legitimnek tartják, akkor: – jobban betartják a törvényeket; – nő az adófizetési hajlandóságuk; – jobban támogatják a szociálpolitikai programokat; – inkább együttműködnek a rendőrséggel, vagy járvány esetén az egészségügyi hatóságokkal és – elkötelezettebben támogatják a háborús erőfeszítéseket.¹⁹

Az intézményi bizalom két fontos alapja a méltányossági (normatív legitimáció), illetve az eredményességi (output legitimáció) dimenzió. Tehát azokban az intézményekben nagyobb az emberek bizalma, amelyek működése megfelel bizonyos általános és specifikus etikai, méltányossági elvárásoknak, illetve amelyek működését eredményesnek észlelik.

(Egoizmus) Az őszinte egoisták társaságában nincs bizalmi kapcsolat. Egyrészt mert az egoista eleve *alkalmatlan* a megbízott szerepére, hiszen nem bír ellenállni a nagyobb nyereségből fakadó kísértésnek, s ezért ha megbízzák, akkor *becsapja* a megbízót. Másrészt az egoista senkiben sem fog megbízni, tehát megbízó szerepére is alkalmatlan. Ha mégis segítségre szorul, akkor megpróbálja a megbízott személyt teljes mértékben kontrollálni. Más a helyzet a csaló egoistával, aki úgy tesz mintha megbízható lenne annak érdekében, hogy jobban be tudja csapni a benne megbízó személyeket. Ezért a csaló egoista mindig jobban jár, mint a megbízható ember, aki teljesíti a vállalásait. Tehát a csalás mint domináns stratégia gyorsan terjed a populációban. Ha azonban mindenki csal, akkor az egész sokasság (társadalom), sőt az emberek egyenként is rosszabb eredményt érnek el, mintha mindenki becsületes lenne.

(Altruizmus) Az altruisták populációjában minden megbízott teljesít, tehát az altruisták részéről a csaló viselkedés kizárható. A bizalomból fakadó együttműködés szempontjából mégsem tekinthető ideálisnak ez a helyzet. Egyrészt az *altruista megbízónak* szinte nincsenek egoista érdekei, ezért saját érdekében ritkán kezdeményez bizalmi kapcsolatot. Másrészt az altruista megbízó hajlamos elhanyagolni a megbízott *ellenőrzését*, ami persze csak akkor racionális viselkedés, ha a megbízott eleve csak altruista lehet. Az ellenőrzés hiánya azonban mágnesként vonzza a csalókat (illetve elcsábítja a „felületes” altruistákat), akik a bizalmi viszonyt kizsákmányolják és felszámolják.

4.) A BIZALOM FORMÁI

Az általános társadalmi bizalom egyaránt magába foglalja az interperszonális és intézményi bizalmat. Az *interperszonális bizalom* emberek egymás iránt táplált bizalmát jelenti, ahol különbséget kell tenni az idegenekkel szemben megnyilvánuló *általános jellegű interperszonális bizalom* és a

¹⁹ Boda i.m. 69

személyes ismerősökkel (pl. családtagok, munkahelyi kollégák) szemben megnyilvánuló *partikuláris jellegű interperszonális bizalom*.²⁰ Az alacsony szintű általános társadalmi bizalom nem zárja ki a relatíve magas partikuláris bizalmat. Ez a helyzet több kelet- és közép-európai országban, így például Magyarországon is.²¹

Az *intézményi bizalom* az állami, kormányzati vagy egyéb intézményekkel, szervezetekkel kapcsolatos attitűdökre utal. A nagyobb bizalommal övezett intézmények eredményessége, működési hatásossága jobb, mint a bizalomhiányosoké. Fukuyama rámutatott arra, hogy a családukban és ismerőseinkben való *személyes bizalom* és az ismeretlenekben illetve az intézményekben való „*személytelen bizalom*” alapvetően különbözik egymástól. Rokonainktól és barátainktól nemcsak a normák betartását, hanem bizonyos mértékű odaadást és önzetlenséget várunk el. Ezzel szemben az intézményektől, ill. az intézmények képviselőitől csak azt várjuk el, hogy *igazságosan* (normakövető módon) viselkedjenek velünk szemben.²² Ezek a várakozások gyakran egymással szembe kerülnek. Bizonyos kultúrákban (pl. latin kultúrákban) *erős a személyes bizalom*, de gyenge a „személytelen (intézményekben való) bizalom. Ezzel szemben a skandináv vagy az angolszász országokban, *erős az intézményekben* (és annak reprezentánsaiban) *való bizalom*, de gyakran a rokonoktól/barátoktól is csak korrekt viselkedést várnak el.

Fukuyama szerint a gazdasági élet elválaszthatatlan a kultúrától, s azon belül azoktól az „irracionális” (vagy inkább posztracionális) értékektől, amelyek az erkölchöz, a közösségi szellemhez, a családhoz, a valláshoz kötődnek. „... a gazdasági szereplők minden esetben azért támogatták egymást, mert úgy érezték, egyazon közösség tagjai, amelynek alapja a kölcsönös bizalom.”²³ Legfőbb feladat a társadalmi bizalom, a társadalmi tőke magas szintjének megőrzése vagy megteremtése, mert ennek hiánya legalább olyan mértékben akadályozza a gazdaság fejlődését, mint a fizikai erőforrások szűkössége (Japán vs. Dél-Afrika; Ausztria vs. Magyarország).

Összességében tehát azt mondhatjuk, hogy az együttműködésnek két alapformája létezik az önkéntes és a kikényszerített együttműködés. Az előbbiben fontos szerepet játszik a felek egyenrangúsága és a *bizalom*, míg az utóbbiban a felek alá-fölérendeltsége, a kényszer és a hatalom. Természete-

²⁰ Uslaner, Eric (2000). „Producing and consuming trust”, *Political Science Quarterly*, 115 (4), 569-591.

²¹ Giczi Johanna – Sik Endre (2009): „Bizalom, társadalmi tőke, intézményi kötődés” In. *TÁRKI Társadalmi jelentés 2009* (Budapest, TÁRKI) 65-85. ill. Kevéssé bízunk egy(s)másban: <http://www.tarki.hu/hu/news/2011/kitekint/20110822.html>

²² Fukuyama, Francis (1997): *Bizalom*. Európa könyvkiadó, Budapest. II. rész

²³ Fukuyama i.m. 20.

sen a két tiszta együttműködési típus között számtalan átmenet lehetséges. A bizalom és a kontroll általában egymás komplementerei egy kapcsolatban: minél magasabb a bizalom annál kevesebb kontrollra van szükség és fordítva. Tehát egy bizalmi viszony segítségével is elérhetővé válik a *kölcsönösen előnyös kimenetel*, de csak akkor, ha egyrészt a megbízó vállalja a sikertelen együttműködésből származó károk kockázatát, másrészt, ha a megbízott nem él vissza a bizalommal, azaz teljesíti az önként vállalt kötelezettségét. Ezért az ideális állapot a *megalapozott bizalom*, amelyet egy arisztotelészi középként is értelmezhetünk a hiszékenység (túlzott bizalom) és a bizalmatlanság (hiányzó bizalom) között. A bizalmi kapcsolat tehát kockázatos, s mint ilyen ellentétben áll az egoizmussal, a közgazdasági értelemben vett racionalitással. Mivel a bizalmi kapcsolatot nem lehet levezetni az önértékből, ezért az ember *posztracionális jellegű együttműködési hajlamát* kell tételezni. Az együttműködési hajlandóság minden esetben arra ösztönzi az embert, hogy a kölcsönös előnyök illetve a közjó érdekében cselekedjen, miközben az ész megpróbálja keretek közé szorítani ezt a hajlandóságot a túlzott kockázatok és károk elkerülése érdekében.

Tanulmányunkban a bizalommal kapcsolatban három alapvető kérdést vetünk fel. 1. Melyek voltak a posztmodern társadalmak ama feltételei (bizalmi válság), amelyek miatt a bizalom kérdése a társadalomszervezés és gazdaság megkerülhetetlen problémájává változott? 2. Hogyan kerülhetett – hasonlóan az *elismerés*hez – a *bizalom* is abba helyzetbe, hogy a társadalom- politika- és gazdaságtudományok, valamint a filozófia központi interpretációs, reflexiós és normatív fogalmává váljon? 3. Miért alkalmas a bizalom/bizalmatlanság kontráriusa arra, hogy a szubjektív és interszubjektív dimenziók fenomenológiai tapasztalati lehetőségévé válhasson?

1. POSZTMODERN VÁLSÁG ÉS BIZALOM

Az utóbbi évtizedekben a bizalommal és bizalmatlansággal kapcsolatos filozófiai kutatások megsokasodtak. Jelentős eltérések vannak az egyes nemzeti összefüggésekben kialakult konceptuális keretek között, amelyet nem lehet nem figyelembe venni. A kérdésünk szempontjából a diszkusziókat és a vitát elindító munka a késői posztmodernítésben alighanem a híres jobboldali politikus Alain Peyrefitte könyve volt: *La société de confiance. Essai sur les origines et la nature du développement*. (Éditions Odile Jacob, 1995.) Ebben az európai (gazdasági) fejlődés kérdéseiről van szó, amelyet a szerző – klasszikus auktorokra hivatkozva – a bizalom éthoszára vezet vissza, amely mintegy felborította a hagyományos tabukat, és az újítást, a mobilitást, a versenyt, a racionális és felelős kezdeményezést favorizálta.” Nyilván, a könyv üzenete az volt, hogy ezeket a bizalmi viszonyokat kell helyreállítani a francia társadalomban. Mintegy erre is válaszolt Pierre Rosanvallon híres, sok nyelvre lefordított és erősen vitatott könyve, *La contre-démocratie. La politique à l'âge de la défiance*. (Paris, Seuil, 2006.) Ebben a szerző azon az állásponton van – és számomra ez igen fontos elméleti feltételezés –, hogy maga a bizalmatlanság hív létre a civil szféra rendszerében és a társadalmi aktivizmusban olyan „intézményeket”, amelyek a bizalmi tőkékre épülő képviselési látható demokráciáknak mintegy ellenintézményei. Ezt azért tartom fontosnak, mert mintegy szubsztanciális jelentéssel és tartalommal ruházza fel a bizalmatlanságot. Ámde itt is találkozunk a paradoxonnal, ahhoz hogy a társadalmi bizalmatlanságnak megfelelő politikai cselekvési

eljárásokat és intézményeket hozzanak létre – az ágenseknek bízniuk kell egymásban. Végül itt említjük meg a közgazdász Yann Algan-Pierre Cahuc szerzőpáros *La société de défiance. Comment le modèle social français s'autodétruit* című munkáját. Szerintük a főleg a redisztributív korporativizmusnak, az etatizmusnak és a korrupciónak köszönhető bizalom-deficit, tartalmilag bizalmatlanság, amelynek különböző fokozataival számolnak, megszünteti a társadalmi dialógust, illetve „légüres teret” hoz létre az állami struktúrában, amely drámai mértékben lerontja a hatékonyságot. A bizalmatlanság tehát hatóerő, a nem megbízható politikusok és a nem megbízható társadalmi, gazdasági és politikai intézmények a nem megbízhatóság percepciójában olyan tárgyat hoznak létre, amely a mindig változó, újrakalkulálандó társadalmi és gazdasági környezet és valóság horizontjába helyezi a megítélés tárgyát. A bizalmatlanság kalkulusában végzett tárgy-konstitúció újra-felvesz és ismételi, ámde ez az ismétlés semmilyen haszonnal nem jár, mert nincs hatása a következő kalkulusra, nem ad algoritmust, nem szabályszerű, csak a szabályszerűtlenség a normája.

Az angolszász nyelvterületen folyó kutatások-elméleti összegzések egyik jelentős opusza a Russell Sage Foundation kiadásában 2004-ben megjelent *Distrust* című gyűjtemény, monografikus összefoglalás, amely a gazdasági menedzsmenttől a társadalmi csoportok kollektív bizalmatlanságon alapuló paranoiáján át a terrorizmusig tárgyalja a kérdés különböző aspektusait. Ebből természetesen nem hiányzik a filozófiai perspektíva és összefoglalás sem. A kérdésnek szentelt fontos tanulmányában Edna Ullmann Margalit, a jeruzsálemi egyetem professzora, aki a kérdés egyik legjobb szakértőjének számított 2010-ben bekövetkezett korai haláláig, néhány, a kérdés elemzésével kapcsolatos módszertani megállapításból indult ki, amelyekkel egyetérthetünk. Felfogásmódjában keverednek az analitikus szempontok egyfajta szubsztancializmus, a kontinentális filozófia fogalmi elemzési hagyományainak – hogy ne mondjuk tudományos metafizikájának – megfelelő módon. Eszerint – írta –, a bizalmatlanság lévén a bizalom negációja és kontráriusa, de nem kontradiktóriusa, a bizalmatlanság megértése hozzásegíthet a bizalom jobb megértéséhez is. Ez a megközelítés abból a kétségbe nem vonható tényből indul ki, hogy bizonyos feltételek között valamilyen szubjektív valószínűsítés alapján a bizalmatlanság (nem megbízhatóság) relacionális vagy perszonális opcióját választjuk. Tehát a bizalom és bizalmatlanság között van egy köztes kontinuum (between), exkluzívak, de nem exhausztívak egymás vonatkozásában. Ezzel a beállítással szemben a mi kérdésünk megint csak az, hogy vajon a szekundér (a meglévő bizalom leépülése után létrejött) bizalmatlanságban nincs-e valamilyen többlet a primér bizalmatlansággal, mint a bizalom tiszta negációjából származó cselekvési indítatásokhoz viszo-

nyítva? Hogy tulajdonképpen kétféle bizalmatlanság van, az egyik nevezzük negatív bizalmatlanságnak, amely megáll a bizalom hiányánál és mintegy határoló, korlátozó cselekedeteket projiciál, amelyek a bizalomhiányból fakadó következményeket igyekeznek elkerülni. A másik – nevezzük pozitív bizalmatlanságnak – olyan cselekvéseket projiciál, amelyek mintegy felfoghatóvá és ellenőrizhetővé teszik a másikat azokban a vonatkozásokban, amelyekben bizalmatlanok vagyunk vele. Ezeket a különböző bizalmatlanságokat azonban célszerű visszavezetni valamilyen közös eredőre, hogy ne mondjuk, alapra, amelynek az elemzésében egységes eljárasmódokat követhetünk. Fenomenológiai értelemben tehát valamilyen noematikus lényeg, tapasztalati tárgyat célszerű létrehoznunk, amelyben a bizalmatlanság lényegtapasztalata elérhető. Dogmaként kezelik a bizalom-bizalmatlanság összefüggésben, hogy „a bizalmat nem lehet akarni”, s hasonlóképpen, a bizalmatlanságot sem lehet akarni. Nem akarhatok bizalmatlan lenni valakivel szemben, mivel a bizalmatlanság mintegy megjelenik, adott. Ennek lehetnek biológiaiailag elsődleges, a szimpátia-antipátia percepciók összefüggéseiben gyökerező formái, de lehetnek egy előzetes tapasztalati összefüggésben megalapozott alakzatai is. A bizalmatlanság éppen úgy felépülhet, akár a bizalom is, egy előzetes megfigyelési és rögzítési rendszeren alapuló strukturáló eljárás során. De ha a bizalmat és a bizalmatlanságot „nem lehet akarni”, akkor azzal is számolni kell, hogy valóban, mindkettő alapján véve érzelmi természetű. Az érzelmi tapasztalatok azonban ebben az esetben is reflektálhatóak, racionalizálhatóak és nyelvi formába öltethetők. Az emberek többsége hajlamos arra, hogy bizalmi-bizalmatlansági viszonyait meghagyja az érzelmi szférában, és a szív érzületéből származó intelligencia által hagyja magát vezérelni. Csak abban az esetben jutnak el a bizalom-bizalmatlansági viszonytapasztalatok a racionális elemzés szintjére, ha valóban nagy a késztetés erre, a gyökeres csatlódás valakiben (amennyiben a kérdést a személyközi viszonyokra vetítjük), az ezzel járó prejudikáció, amely a személyt közösségi stratégiáinak a felülvizsgálatára készteti. Új viszonyt kell létrehoznia bizalom és bizalmatlanság között, vagy – a személyre vetítve – perszonalizálva, újra fel kell építenie a megbízhatóság és nem megbízhatóság jellemrajzát. Bizalom és bizalmatlanság ugyanis másfelől megbízhatósági és nem-megbízhatósági személyes arculatban jelentkeznek, ez pedig lehetővé teszi, hogy a más-tapasztalat, vagy bizonyos értelemben az idegen-tapasztalat fenomenológiai viszonyrendszeribe utaljuk. Hiszen, ha valakiben már nem bízunk meg, akkor az bizonyos értelemben idegennek tűnik számunkra, akinek képességeit és készségeit ugyan ismerhetjük még, de intencióit már nem. Intencióit újra fel kell tárnunk, ahhoz, hogy megbízhatósági-megbízhatatlansági összefüggéseinkben el tudjuk helyezni. A megismételhető személyközi interakcióink világából

ilyenképpen átkerülünk az immár nem ismételhető, mindig újra felépítendő viszonyaink rendszerébe. A megbízhatatlansági viszony egy folyamatos odafigyelést, készenlétet igényel. A megbízhatatlansági viszonyok – ha nem is feltétlenül a hobbesi értelemben vett természeti állapotban gyökerező hatalmi kihívást jelentenek, de feszültséget, nyitottságot igen. Ezen a piacon az ember árát valóban mindig meg kell határozni, ez pedig nem lehet független a tapasztalás minőségétől. A megbízhatatlanokra mindig jobban odafigyelünk, mint a megbízhatókra. A megbízhatók békés anonimátusával szemben a megbízhatatlanok kihívó profilokat jelentenek, amelyeket folyamatosan fel kell tölteni tartalommal, mert velük kapcsolatban nem érezzük magunkat biztonságban. Minden elemző kiemeli, hogy a bizalom tapasztalati összefüggései a biztonságot favorizálják, míg a megbízhatatlanság tapasztalata a bizonytalanságnak kedvez. (Ilyen értelemben nyilvánvaló a gazdaság és bizalom, illetve a politika valamint a nagyobb fokú bizonytalanság a priori összefüggése.)

Természetesen az elemzett kérdéseknek nemcsak kapcsolati összefüggései vannak. Az emberek arra törekednek, hogy megbízhatóak legyenek, avagy megbízhatóknak látszanak. Ennek a kérdésnek konszokrált fekvése van a klasszikus filozófiai hagyományban, a hegeli *színlelés A szellem fenomenológiájában* vagy a heideggeri *kétértelműség* mind azt jeleníti meg, hogy a személy az általános kötelességhez képest személy, saját individualitás akar lenni, mert ha nem csak az általános kötelesség színlelése van, vagy egyértelműsíteni kívánja egzisztenciáját az erre vonatkozó meghatározottságok, vélekedések rendszerében. A megbízhatóság státusa komoly státus a társadalomban, amelyből egzisztenciális előnyök származnak, a megbízhatatlanságéről azonban messze nem mondhatjuk el ugyanezt. A filozófia arisztotelészi hagyománya szerint ahhoz, hogy egyáltalán társas kapcsolataink legyenek, például barátaink, ahhoz, hogy barátkozni tudjunk (jellemes, becsületes emberekkel) elsősorban önmagunk barátja kell hogy legyünk, azaz önmagunkban kell megbecsülnünk a jellemet. Bizalmi-bizalmatlansági viszonyainknak kardinális pontja e hagyomány értelmében is egy önviszony, minden egyéb alapja: az önbizalom, avagy az önbizalom-hiány, amelynek a kontráriusát, az önbizalmatlanságot a magyar nyelv nem nagyon favorizálja. Márpedig az önbizalom genetikai tapasztalata igen fontos, szintetikus tapasztalat, megengedi, hogy képességeink és készségeink összhangba kerüljenek intencióinkkal és sikeres cselekvésekben öltsenek testet. Az önbizalomnak is természetesen vannak fokozatai. Itt az öntapasztalat lehet a másokkal kapcsolatos bizalom-tapasztalat forrása, egy feltételezés formájában. Amennyiben tehát én képes vagyok a készségek, képességek és intenciók szintézisére, akkor feltételezhetem, hogy a másik is képes lehet ugyanerre, megbízok benne. E

nélkül a bizalmi prezumpció nélkül egész sor magas fokon összerendezett csoporttevékenység el sem képzelhető (például a fegyveres testületeknél.)

2.1. A HETEROGENEITÁS VILÁGA

Egy régebbi társadalomontológiai hagyomány az emberi cselekvések érzelmi motivációját a szimpátia-antipátia (rokonszenv-ellenszenv) viszonyaira vezette vissza, mint az érzékiségből fakadó primér elemekre. 1789-ben megjelent művében (*Bevezetés az erkölcsök és törvényhozás alapelveibe*) Jeremy Bentham olyan empirikus társadalomontológiát alakított ki, amelyben a haszonelvű cselekvések motivációs rendszerét, tipológiáját részletezte. Itt az arisztotelai jóindulat fedezi le a szimpátia adta élvezetek tartományát. A szimpátia jóindulat, jóakarat értelemben használatos, de tágabb összefüggések motivációjaként értelmezett, kazuisztikája az emberszeretet, testvéri szeretet, emberiesség, adakozókedv, részvét, együttérzés, könyörületesség, hála, gyengédség, hazafiasság, közéleti szellem és akár szeretet is lehet. De az odaadás, a testületi szellem is ide tartozhat.¹ Ezek tehát a cselekvési motivációban szimpátia-motívumokként jelen levő tartalmak. Ezek között nem bukkan fel a bizalom, amely e szerint nem hasznos és nincs élvezeti jellege (a szimpátiából élvezhető minőségek fakadnak). De az antipátia is élvezeti minőséget jelent. Átfogó tartalma a rosszakarat, kazuisztikája ellenérzés, viszolygás, borzadály, felháborodás. Semlegesebb jelentésében rosszindulat, bizonyos esetekben harag, düh, ellenségesség, de lehet morcoság, rossz hangulat, gyűlölet, rosszmájúság, acsarkodás, dühöngés, kegyetlenség, zsarnokoskodás, irigység, féltékenység, bosszúvágy, embergyűlölet és még annyi más. Ezeket a viszonyokat az emberek tehát művelik, mivel élvezeti értékük van, tehát individuálisan hasznosak lehetnek. Bentham hangsúlyozza, hogy e motívumok lehetnek egyediek, de általában összekapcsolódnak komplexusokká, a társadalmi mezőben lezajló cselekvés tehát összhatások eredménye.

A modernitás klasszikus társadalomontológiai hagyományában mindig is megvolt az a koncepció, amely szerint a társadalmi ember saját evolúciós pályájának törvényei értelmében *alakoskodik, színel.* Esetünkben bizalmat mutathat, jóllehet az önbizalomnak és a másokban való megbízásnak nincsenek meg a tárgyi feltételei. Ilyen értelemben a bizalmatlanság evolúciós stádium, elemi és inkább az érzékek világához tartozó tényező, a bizalom pedig a morális bizonyosságát elnyert kötelességtudó és lelkiismeretes

¹ Jeremy Bentham: *Bevezetés az erkölcsök és a törvényhozás alapelveibe*. In. *Brit moralisták a XVIII. században*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1977. 740. passim

személy tartalmas alakja lehet. A bizalmatlanság tehát nem eshet morális megítélés alá, az egy esete a fejlődés érzéki stádiumának. Ezzel kapcsolatos nézeteit Hegel *A szellem fenomenológiája* D fejezetének 3. részének b. szakaszában fejtette ki (*A színlelés*) A felvilágosodás következménye volt Hegel szerint, hogy organikusnak fogadtatta el az ember dualitását. A felvilágosodás úgy vett hatalmat a hiten, hogy szétszakította „a *bizalom* és a közvetlen *bizonyosság szép* egységét és beszennyezte a *szellemi* tudatát az *érzéki valóság* alacsony gondolataival.”² Az önmagában egyszerű, magabizonyos szellem többé nem követhet egy üres (formálisan hitszerű) magánvalóságot, amennyiben megtenné, „a tudat számára nyilvánvalóvá lenne, hogy a mozzanatoknak ez az elkülönítése színlelés, képmutatás volna, ha mégis megtartaná.” Az első esetben ezt a fajta morális világképet el kellene utasítani és ez esetben a tudat undorral menekülne vissza abból a valótlan-ságból, amely igaznak mondja azt, amit nem igaznak tart. A második esetben „a színlelésnek ez a világa nem más, mint a morális öntudatnak a maga mozzanataiban való fejlődése, s ezzel a *realitása*” de ez még ugyanaz a nem tulajdonképpeni valóság. Képmutatás lenne ezt képmutató módon elfogadni, amikor tudjuk, hogy ez csak színlelés – zárja le gondolatmenetét Hegel. Ami azonban itt számunkra módszertanilag a legfontosabb, az annak a megállapítása és a megállapítás igazsága, hogy igenis, a színlelés egy dialektikus társadalomontológiai stádium, a morális öntudatnak a maga mozzanataiban való evolúciója. Ez a gondolatmenet nem elvont tételeződésekre hivatkozik, hanem cselekvésselméleti összefüggésekbe ágyazódik. A lelkiismeret evolúciója (és ezt a személyes én három fejlődési stádiumára alapozza Hegel) cselekvés-összefüggéseket jelent, tiszta morális öntudatát a személy mintegy kidolgozza és ez az *elismerésben* külső majd belső realitást nyer.

A társadalmi valóság strukturális heterogeneitásának egy klasszikus leírása Heideggertől származik *A Lét és idő* 37. § paragrafusának a fejtegetéseiben a jelenvalólét olyan kommunikációs valósággént van reprezentálva, amely a fecsegés és kíváncsiság által mintegy előzetes tárgyként, valamint a tulajdonképpeni tudomásulvétel és megértés mintegy másodlagos tárgyakként, a tényleges valósággént adott a számunkra. A használat és az élvezet benthami szempontjai itt is feltűnnek (ámbár, természetesen nem a kimondottan utilitárius értelemben), de szintén a cselekvést motiváló tényezőkként. Heidegger perspektívája általában módszertani értékű: „A kétértelműség nem egyedül a használatban és élvezetben megközelíthetővel való rendelkezést és bánást érinti, hanem már eleve rögzült a jelenvalólét megértésében, mint lennitűdségben, kivételésének módjában és lehetőségeinek előírásában. „...a kétértelmű-

² G.W.F. Hegel: *A szellem fenomenológiája*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1979. 322. passim

ség előírja a jelenvalólét lehetőségeit, hogy még erejük teljében el is fojtsa őket.”³ A fecsegés, ahogyan a kíváncsiság kezére „játssza” ezt a létmódot, ez bizonyítja a társadalomontológia dinamikáját. A társas viszonyok értelmezésére Heidegger az egymássalét (eredendő és származtatott) terminusait vezeti be. Az eredendő egymássalét jellemzője, hogy „Először és mindenekelőtt mindenki a másra ügyel: mit fog tenni, mondani. Az egymássalét az akárkiben egyáltalában nem lezárt, közömbös egymásmellettség, hanem feszült, kétértelmű egymásra-ügyelés, titkos kölcsönös-kihallgatás. Az egymásért álarca mögött ott munkál a ellenségesség egymással.”⁴ (Hogy itt a expliciten is a mi tematikus viszonyaink közé helyezzük: mi más ez, mint az eredendő *bizalmatlanság*?) Heidegger fontosnak tartja megjegyezni, hogy a kétértelműség egyáltalán nem a színlelésre és elferdítésre irányuló kifejezett szándékból származik és nem az egyes jelenvalólét hívja létre. Eredetileg is benne van a világban, a humánontológia ténye, egyféle *clivage*, ugyanakkor létösszefüggés is, amely a mindennapiság létstruktúra-horizontján jelenik meg, és ennek kell az önfeltáró és feltárhatósági létjellegét biztosítani.

A filozófiai gondolatok evolúciója tehát lehetővé teszi, hogy a bizalom-bizalmatlanság összefüggéseit a létheterogeneitás társadalomontológiai adottságaiként, ugyanakkor azt a fenomenalításban reveláló összefüggéseként kezeljük és értsük meg.

2.2. HOMOGENEITÁS ÉS KOMPLEXITÁS

Mind az empirikus, mind pedig a dialektikus-racionális, mind pedig a fundamentálonológiai hagyomány azt exponálja, hogy a társadalom alapjában véve komplex és heterogén összefüggések atipikus rendszere, amelyet meglehetősen nehéz alapösszefüggések mentén értelmezni és elemezni. Ebben a módszertani dilemmában jelent nagy változást és egy más utat Niklas Luhmann, aki abból indult ki, hogy a bizalom tulajdonképpen egy horizontális kérdés, amely a lehetőségeknek egy elvárásrendszert feleltet meg és mivel mindig kevesebb elvárást tudunk megfogalmazni, mint amennyi lehetőség van, a lehetőségek ijesztően nagy számával szemben, alapvető félelmünkkel szemben mégis valamilyen ellenőrizhető struktúrát állít szembe. Valamiképpen „kimutat” bennünket a félelmeinkből. Ebben az értelemben a lehetőségeket visszavezeti valamilyen valóságra. A bizalom módszertani elvként a nagyfokú komplexitást leegyszerűsíti, lehetőséget ad egy szerkezeti homogeneitás metodológiai érvényesítésére.

³ Martin Heidegger: *Lét és idő*. Gondolat, Budapest, 1989. (Ford. Vajda Mihály) 323.

⁴ I.m. 325.

Niklas Luhmann közismerten Talcott Parsons „nagy” szociológiájának rendszerelveit és rendszerkonceptusait alkalmazta metaelméleti megfontolásokként, legalábbis konceptualizációinak egy bizonyos periódusában. Tény viszont, hogy a rendszerszerűség mindvégig megmaradt szemléletében, jóllehet éppen a vizsgált bizalom-bizalmatlanság szempontjából elmélete – alapvetően fundamentálintológiai és fenomenológiai alapokon – meglehetősen spekulatív tud lenni. Ezt azért fontos leszögezni, mert ha ilyen egyelemű konstrukciókat hozunk létre, mint amilyen a környező valóságban érvényes cselekvésmechanizmusok megmintázása avagy „vázolása” – hogy a sajátos luhmanni terminusokat alkalmazzuk – kizárólag a bizalom-bizalmatlanság kontráriusára visszavezetve, nos, ez azt kéri, hogy ezeket a terminusokat tovább „tartalmasítsuk” és „terjedelmesítsük” és ezáltal interpretációs lehetőségeiket növeljük. Luhmannnak kétségtelenül megvannak a spekulatív adottságai arra, hogy a fundamentálintológiai és mind az ortodox-történeti, mind a Husserl utáni percepciók fenomenológia lehetőségeit kihasználva, a bizalom-bizalmatlanság terminusok interpretatív-normatív erejét és értékét növelje.

Klasszikus értékű meghatározása szerint: „A bizalom mindezek után az az általánosított elvárás, hogy a másik, szabadságát, cselekvéslehetőségeinek félelmetes potenciálját személyiségének megfelelően kézben tudja tartani.”⁵ A bizalom nem lehetséges kaotikus körülmények között, a bizalom egy olyan környező világban működik, amelyben a cselekvők össze vannak kapcsolva. A cselekvők szabadságlehetőségei voltaképpen végtelenek, ezért a határoltág valamiképpen már a kapcsolat tényéből, a relacionáltságból fakad. Itt kell megjegyeznünk, hogy Niklas Luhmann szerint az a fajta strukturálatlan interszubjektivitás, amelyet az ortodox fenomenológia hívei a karteziánus meditációk Husserljének tulajdonítanak, félreértés és maga Husserl sem így értette a kérdést. Nincs társadalom emberi együttlét a kapcsolatok és határok, a relacionáltság nélkül és ez önmagában is tartalom, amely determinálja az egyes cselekvő szabadságmegnyilvánulásait. A luhmanni definíció alapvető értelme a másik önkorlátozásának a képességébe vetett hit, és ez a másik ilyen értelemben egy szabadságszerető, szabadságtudatos lény, aki ezen az alapon együttműködő. Az együttműködés kölcsönös. A kölcsönösség is tartalma a relációnak, jóllehet ennél további korlátozásokat már nem lehet tenni, hiszen az azt feltételezné, hogy a bizalomnak abszolút értelemben tulajdonítunk normatív értéket⁶. Ez nincs így: a bizalom lehet feltétlen de

⁵ Niklas Luhmann: *Vertrauen. Ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität*. 2. erw. Auflage, Stuttgart, Enke, 1973. 40.

⁶ Itt jegyezzük meg, hogy feltétlen abszolót bizalom nyilván csak a teremtetnyt a teremtetőjével összefogó bizalom lehet. Ennek a formája a protestáns teológiákban az ún. bízó hit.

lehet feltételes is, és a feltételesség nem minden esetben a másik személyes képességeire vonatkozik. Vonatkozhat a környező világ, az *Umwelt* adottságaira. Ha ezt a korlátozást nem tennénk meg, akkor olyan feltétlen cselekvési képességeket tulajdonítanánk az embernek, amit természetesen nem tehetünk meg. Az a bizalom, amelyről itt Luhmann relacionális értelemben beszél, az *optimális*. A bizalom nem rejtett, hanem kimondottan a nyilvánossággal kapcsolatos, nyilvánosságban részesül és nyilvánosságot kér. A bizalomra-méltóságot azzal érdemeljük ki, hogy nyilvánvaló jelzéseinknek („cselekvésvázlatunknak, „-sémánknak”) megfelelően cselelékszünk-e vagy sem?! Minden társadalmilag látható tett a megbízhatóság megnyilvánulásának, szimbolikus ábrázolásának egy része. (Nyilván fenn is kell tartani azt a hitet, hogy az ilyenfajta tett-cselekvések valóban a társadalmi organizmus fenntartásának a részei. Ezt Luhmann explicite nem fejt ki, de következik álláspontjából.) Bizalomra-méltóságunk sokoldalú kommunikációja nagyon komplex kérdés, nem is könnyű feladat. Ugyanis itt egyértelműségnek kell lennie, nem szabad ellentmondó üzeneteket megfogalmazni. Ebben az összefüggésben a bizalomra-méltóság kommunikációja találkozik a társadalmi elvárásokkal és preskripciókkal is. Ezek az elvárások bizonyos szerepekhez adott bizalmi kijelzéseket társítanak. Ezeknek lehetnek egészen formalizált rendszerei is, a szakmai deontológiák szintjén. Végül is minden arra megy vissza, hogy egy bizonyos korrektség – hogy a posztmodern korszak uralkodó normatív fogalmát használjuk – biztosítja az ágens megbízhatóságát. Másfelől nyilvánvaló az is, hogy az emberi pszichodinamika szempontjából nem lehetséges ilyen *tisztán* bizalom-fenntartó cselekvés. A bizalom megszerzése, megtartása, esetleges elvesztése újra megszerzése hozzá tartozik az *Umwelt* kiszámíthatatlanságához is. Ezért az ilyenfajta bizalom-fenntartó viselkedési mintákat nagyon is behatároltaknak és relatív értékűeknek lehet csak tekinteni. Luhmann érinti a személyiség alakításával (formálásával és önformálásával) kapcsolatos társadalmi dimenziókat is. Nyilvánvaló, hogy az ezekkel kapcsolatos esélyek és feltételek érintik a társadalmi bizalom alapjait, mint ahogy ez utóbbiak a személyiségformálás forrásaiként működhetnek. Tehát, a formálásnak és önformálásnak is vannak bizonyos lehetőségei és irányai, valamint határai. Ezeket természetesen a szabadságprobléma kezelésére vezethetjük vissza – nyilván a szekuláris társadalmak adottságainak a függvényében. Saját maga megformálásában – hogy a filozófia egy klasszikus dimenziójára utaljunk – az ember nem célozhat meg akármilyen ideált, nem kívánhat „tökéletes műszerré válni önmaga kezében”.

3. A BIZALOM ÉS BIZALMATLANSÁG

MINT FENOMENOLÓGIAI TAPASZTALATI LEHETŐSÉG

A bizalom folyamatos konstrukció, amennyiben felépíti az ágens szabad cselekvését és utal a másikra, ugyanakkor konstrukció abban az értelemben, hogy fenntartja a bizalom általános megalapozó (fundamentális) szerepét. A bizalom konstruktív aspektusai azonban leginkább olyan összetevőiben ragadhatóak meg, amelyek kétségbe vonják azt. A kérdéseket minden valóságos helyzetben és esetben feltesszük arra vonatkozóan, hogy megbízhatunk-e valakiben? A tapasztalatiság itt egyfelől egy folyamatos megerősítésben, megerősítettségben, másfelől a kételyben adott. Ebben az értelemben a kérdés elemzői a bizalmi aktusokban adott kockázati tényezők fontosságát emelik ki. Ezek minden esetben adottak, de nem minden esetben nyilvánvalóak, mérlegelhetjük is őket, meg nem is. A mérlegelésnek azonban megvannak a maga határai: aki folyamatosan vagy akár eltúlzottan mérlegel, az talán már nem is bizalmi, hanem sokkal inkább bizalmatlansági viszonyban van valakivel.

A kérdést a következőképpen foglalja össze az olasz monográfus, Riccardo Fanciullacci: „Amint etimológiája is utal rá (a latin *confidens*), a bizalom maga a bátorság, a bizalom bátorsága, a bátorság abban, hogy bízunk, ugyanakkor a bizalom kockázati tényezőt is tartalmaz, visszaautasíthatnak és elárulhatják a bizalmunkat. Megjegyzésre érdemes, hogy a bizalom nem szünteti meg a negatív lehetőséget, de megszünteti a félelmet. A bizalom bátorsága legyőzi a félelmet. A negatív lehetőség megmarad a láthatáron, de nem mint félelmi lehetőség. Ez a *nem félni* a másikba vetett bizalmunk alapja. Másféleképpen: a lehetőség megvan, félni lehet, de aki bízik, az nem fél a másiktól. Ebben áll a bizalom-kockázat viszony lényege.”⁷ És valóban van, amitől félni: „...bízni azt jelenti, hogy érdekeink közelébe engedjük a másikat. Ez a dinamika strukturálisan vet alá annak a kockázatnak, amelynek alapján a másiknak hatalmában áll visszaélni a diszkrécióval.”⁸ Itt maga a tény számít, nem a tartalom illetve a nagyságrend. Ez a diszkréció éppen úgy vonatkozhatik a kamaszlány intimitására mint az üzleti titokra. Ami azonban a mi szempontunkból a leginkább lényeges az a bizalomnak a tapasztalatisága, hogy tehát egyféle kitettségben vagyunk önmagunk bátorságával és ezzel kapcsolatban merészségével, bátorságunk merészségének és

⁷ *Il circolo della fiducia e la struttura dell'affidarsi.*, Etica & Politica / Ethics & Politics, XIV, 2012. 1. 292.⁷⁷⁷

⁸ R. Hardin : *The Street-Level Epistemology of Trust*. Politics and Society, 21. (1993), 507.

határainak a megtapasztalása arra irányítja a figyelmünket, hogy ez végül is egy tapasztalati komplexum, korántsem tiszta egyneműség, problémátlan önviszony. Továbbmenően, végül is, ez is a szabadság-problémához vezet (amint Luhmannál láttuk, az igazi alapprobléma a másik korlátlan szabadsága). Amint a kérdés jeles monográfiája megjegyzi (Fanciullacci is erre a gondolatmenetre hivatkozik) itt nem a kazuisztika számít, hogy mennyi és milyen minőségű tapasztalataink lehetségesek a különböző csatlakozásainkat, a bizalmunkkal kapcsolatos visszaéléseket illetően, hanem a másik szabadságának a ténye: „...bízni mindig azt jelenti, hogy egy másik személy szempontjából valamilyen mértékben mindig sérülékenyek vagyunk, mert olyan helyzetbe hozzuk magunkat egy másik személlyel kapcsolatban, hogy abban a mértékben, amennyiben az szabad cselekvő, neked vagy a tiednek rosszat tehet. Megtehetem, hogy ne vállaljak valamilyen kockázatot egy általad kivitelezhető cselekvéssel kapcsolatban, ámde el kell ismernem, hogy szabad cselekvő vagy és jólétem a te kezében van.”⁹

A fentiek alapján nem kell különösképpen érvelni amellett, hogy 1. a bizalom – amelyben tehát mindig megvannak (kockázati tényezőként) egy feltételes bizalmatlanság lehetőségei és körvonalai – valóságos működésében mentális és cselekvési konstrukció, amelynek *ön- és éntapasztalati formája van, konstrukció*. Mint ilyen természetesen elemezhető, foglalkozunk vele (odáig azonban nem akarunk elmenni, hogy a bizalommal, megbízhatósággal kapcsolatos döntéseket szabályos kockázatelemzéseknek tekintsük.) Az ön-bizalommal kapcsolatban ugyanúgy nyílik meg ez a dimenzió, mint a másikkal kapcsolatos tapasztalatunkban. 2. A bizalom/önbizalom tehát a másság tapasztalásnak is a mezeje, formája, amelyben a mással kapcsolatos feltételezéseink explicitálhatóak, előzetes tapasztalatok (konkrétan a személyre szóló és általános emberismeret) vagy egyéb intuíción formákban. 3. Mindezek alapján létrejöhet egy bizalmi cselekvési összefüggés, amely önmaga is a tapasztalatlanság dimenziója. Mindezen tapasztalati szférákat gyakran elfedik az ismétlések, és a sztereotípiák, a bizalom-tapasztalat így tehát egy bizonyos fedettségben marad. Ezekben a tapasztalati összefüggésekben a bizalmatlanság, mint feltételes vagy korlátozott bizalom is megbízhatóság, illetve mint teljes bizalmatlanság jelenik meg. Ilyen értelemben egy működés következtében adódó, származtatott minőség. Bizalmatlanság a bizalom után – és ez az alaki összefüggés sok esetben jellemzi a posztmodern társadalmak politikai rendszerét, a viszonyt a politikai intézményekkel kapcsolatban.

⁹ Philip Pettit: *The Cunning of Trust*. Philosophy and Public Affairs Vo. 24. No. 3. (Summer 1995) 208.

Van azonban a bizalmatlanságnak egy másik formája is, amelyet történeti és kulturális összefüggések tartalmaznak és írnak le. Beszélnek a hegyi emberek kultúráját jellemző bizalmatlanságról, amely sajátos, a viselkedési és kommunikációs szférában megmutatkozó archaikus alakzat. Gyakorlatilag ez azzal függ össze, hogy az ágens mindenkit ismeretlennek tekint és semmiféle pozitív feltételezést nem enged meg a közeledő idegennel kapcsolatban. De az archaikus korok kereskedőivel kapcsolatban sem gondolnánk, hogy a bizalom vezeti őket a messzi és kockázatos tengeri utakon. Ezek a bizalmatlansági sémák szabályos kulturális mechanizmusok, amelyek azonban igenis favorizálják a másikkal és a mássággal kapcsolatos tapasztalatokat valamint azoknak a közvetítését. Az már a kulturális antropológia területére tartozik, hogy miként értelmezik és értelésítik ezeket a tapasztalatokat. A másik „bizalmatlansági” megismerésének vannak szabályos kommunikációs lehetőségei és eszközei. Ilyen például a gesztuális és verbális ún. tempózás. Ez az eljárás mód a másikat, a partnert hagyja megnyilvánulni, gesztuális és verbális jeleket adni, míg az interpretáns, akár a párbajban kívár, értelmez, rendszerez és összerak valamilyen lehetőségi ismereti sémát, aminek alapján létesít, vagy nem létesít valamilyen bizalmi viszonyt. Ez a kulturális bizalmatlanság – amelynek mind a mai napig sok nyoma van az európai dél, a Balkán és a Levante országaiban – sokkal inkább a szituatív tényezőket, tehát nem az állandóságot és a sztereotípiákat értékeli. De ezek a társadalmak nem kaotikusak, csakhogy éppen másféle bizalmi-bizalmatlansági relációkban oldják meg a rendezettséget.

ÁRULÁS ÉS BIZALOM

TÁRSADALOMONTOLÓGIAI KÍSÉRLET

KISS ENDRE

Az „árulás” jelenségét az elméleti igényű szakirodalomban Julien Benda világhírű művéhez, *Az írástudók árulásához* kapcsolják.¹ Ez egyszerre helyes, hiszen az értelmiség erkölcsi dilemmáinak – megváltoztatva a megváltoztatottakat – máig felülmúlhatatlanul klasszikus összefoglalásáról van szó. Természetes azonban az is, hogy az *árulás* jelenségének teljes elméleti reflexiója ennél nyilván szélesebb, s a *bizalom* ugyancsak szélesebb kérdéskörével függ össze. Az írástudók, az értelmiség árulásáról azért lehet viszonylag közvetlen megközelítésben szinte a véglegesség érvényével beszélni, mert az írástudó magától értetődően akkumulál önmagába olyan mérvű előlegezett bizalmat, hogy ebben az esetben a *bizalom és az árulás szoros viszonya* eredendően és evidensen létezik.

Nem létezik tehát árulás az előlegezett bizalom kivételes mértéke nélkül – ezzel természetesen még sem maga az alapjelenség, sem a csak kivételes gondossággal elemezhető egyes esetek sincsenek távolról sem kimerítve. Ha a mai köznyelvben nem is különösen elterjedt idioma az „árulás”, magát a jelenséget szinte mindenki gyakran észlelheti, s akár az a benyomása is támadhat, hogy Magyarországon „gyakori jelenség” az árulás, „sok” van belőle (ld. még a benyomást, hogy „sok a filozófus”). Ezek a benyomások azonban szélesebb összefüggésekben nem mindig igazolhatók, de nem igazolhatók alapos kutatás nélkül egy konkrét esetben sem, időnként még az a benyomásunk is meginoghat, hogy Magyarországon tényleg „sok-e az árulás”.

Az árulás jelenségében mindenkor megmutatkozik egy „*ös-kanti elem* is, mégpedig az, hogy az árulás alapaktusa elválaszthatatlanul találja el azt a *személyt*, akit elárulnak, és azt az *értéket*, amit az árulással megsértenek, amiért is olyan nehéz az áldozatnak erről kommunikálnia, hiszen gyakran ő maga sem tudja elválasztani az árulás személyes sérelmét és fájdalmát az ebben az aktusban megsértett „kategórikus” érték „objektív” sérelmétől. Az árulás – tisztán etikai szempontból – az *etika felfüggesztésének* minősített esete, hiszen véletlen vagy naív árulás csak a legszélsőségesebb esetlegességek egybeesése esetén lehetséges. Ebből a perspektívából is kirajzolódik azonban

¹ Julien Benda: *La Trahison des clercs*. Paris, 1927.

az árulás-jelenség motivációjának döntően *pragmatikus-társadalomontológiai* dimenziója, hiszen az etika felfüggesztése, mint további magyarázatra nem szoruló trivialitás, érdemileg fel sem merül e jelenség vizsgálatakor.

Az előlegezett bizalom mértéke megközelítheti a határtalanságot, sőt, az ilyen bizalom lehet még intézményesített is (például az orvos jóakaratába és cselekvőképességébe vetett bizalom), ezért olyan különleges például Redl ezredes ügye, hiszen az ő „mester”-árulása a végtelen és titkosított előlegezett bizalom klasszikus példája.²

Az árulás nemcsak a bizalommal kapcsolatos antropológiai-pszichológiai probléma, ami a bizalommal való tudatos visszaélés fonalán etikaivá is válik. *Az árulás társadalomontológiai dimenziója azonban megdőbbséget parodoxont is takar.* Amennyire az árulás etikailag szélsőségesen negatív jelenség, abszolútnak is tekinthető pólus, addig a véletlen vagy egy előidézett árulás a társadalmi gyakorlat szövetében kiemelkedően *eredményes* eszköz.

Az árulás mindenképpen váratlan és gyors eredményeket hoz, az árulásnak ezért a társadalomontológiai mezőben kiemelkedő jelentősége lehet. Ez a – társadalomontológiai – vetület okozza azután, hogy a társadalmakon belül (és a társadalmak között) folytatott küzdelemben az árulásra való készítés igen gyakori mozzanat, úgy is mondhatnánk, hogy *a társadalmi lét egyre intenzívebbé válásával az erre való készítés is erősödik.* Ha valaki elárulja egy ostromlott vár titkos bejáratát, igazi rejtett „ökonómiája” tárulhat fel az árulás-jelenségnek. Némi döbbenettel szemléljük ezért például a „vádalku” jelenségének gyors terjedését, amelyben ugyancsak példászerűen egyesül az „árulás”-ra való felkérés és a vizsgálati folyamat „ökonómiá”-ja.

Benda klasszikus megközelítésének rejtett vonatkoztatási pontja a *politikai demokrácia, mint társadalmi berendezkedés.* Ennek a látszólag nem feltűnő ténynek az adja meg igazi jelentőségét, hogy a várakozásokkal ellentétben ez az alapvetően *erkölcsi* probléma ki- és átlép egy másik alrendszer, a helyes társadalmi létet szabályozó *politikum* területére. E döntés sokféle következménye rendre visszatér majd az árulás fenomenológiájával és szociálontológiájával foglalkozó gondolatmenetünkben. Legnyilvánvalóbb előnye, hogy magát a morális alapdilemmát nem önmagába a morálba helyezi, ezáltal elkerüli a reflexió ebből szükségszerűen generálódó körköröségét.

² A titkosítás és a bizalomelőlegezés kivételes nagyságrendje azt is megmutathatta a Redl-ügyben, milyen rendkívüli véletleneknek kellett bekövetkezniük ahhoz, hogy az árulás ténye kiderüljön.

Benda differenciált ábrázolásmódjában a demokrácia sokkal több, mint a modern társadalmak jelenlegi állapota. *Eredménye* a felvilágosodásnak, a civilizációs gondolatnak és az újkori racionalizálás folyamatának. A politikai filozófiai mozzanatok sokrétűsége azért is meglepő, mert e finom kidolgozottság a maga egzaktságában jóval felülmúlja azt a komplexitást, amit egy mindvégig irodalmiasnak megmaradó esszétől elvárnánk. Szándéka ellenére ezért válhatott Benda *a demokrácia-elmélet klasszikusává* is, s ez az oka annak is, hogy a demokrácia-elmélet vagy az emberi jogok sikereinek csúcspontján is a mértékadó klasszikusok közé sorolhatjuk.

Benda elméletének középpontja tehát a titkos, de középponti szembenállás felfedése a rend és a demokrácia között.³ A rend nem lehet demokrácia, a demokrácia nem lehet rend. S ez már egyben az értelmiség árulásának az akkor történelmi viszonyok közötti konkretizációja is, azaz a demokráciának valamely rend-koncepció érdekében való „elárulása”. *Ezzel az értelmiség rejtett definíciója is működésbe lép: az a funkció, amellyel az örök és érdekenlküli értékeket hívatott védelmezni. Az értelmiségi, az írástudó az „elvonat igazság misézó papja”, aki „nem szennyezheti be magát földi célokért” vagy bármely „szenvedély”-ért (nem mondhatja, hogy „ha a hazának nincs igaza, akkor is igazat kell neki adni”).*

Aligha érzékeljük Benda mondataiból a politikaelméleti strukturaelemzés kivételes magasságát, ha az olyan fogalmak idézésébe fogunk, mint az emberi lét az igazság képviselésében, vagy a művészet és a műalkotás civilizatorikus küldetése. Ezek és az ehhez hasonló megfogalmazások sokak számára menthetetlenül patetikusak, jobb esetben pusztán verbális jellegűek, mégsem lehet tagadni, hogy egyben rendkívül pontosak és célratörőek is. *A művészet szofisztikált szociológiájáról van szó.*

Egy ehhez képest banális (önmagához viszonyítva természetesen nem banális) szociológia a művész, az író, az értelmiségi szokványos, csoportokra bontható társadalmi megjelenéséből indul ki, mint például a műalkotás és a piac viszonyának vagy a művészi kiválasztódás folyamatainak szociológiája. Benda szofisztikált *kvalitatív szociológiájában* azonban *a művészi tevékenység igazságra törekvése is szociológiai fogalom*, azon egyszerű oknál fogva, hogy az az esztétikai megítélés, hogy egy, nem az igazságra törő művet nemcsak esztétikailag, de szociológiailag sem tartunk műalkotásnak, ebbe a szociológiába tartozik.

³ Egy ilyen, meglehetősen absztrakt szintű opposíció erősen emlékeztet egy eltérő politikai kontextusban az 1968-as követő konzervatív visszarendeződésnek arra a nyugati jelszávára, miszerint „szocializmus” helyett „szabadság”-ot kell követelni.

Olyan kreatív értelmiségi- és művészetszociológiának tekintjük tehát Benda művét, amelynek módszertani és tudományelméleti hovatartozásáról bízást lehet vitatkozni, miközben az igazságra törekvés követelményétől való eltérés éppen a definíció egyértelműsége miatt széles úton vezet át a társadalom és ezzel a bizalomnak való meg-nem-felelés vonalán az árulás problematikájába.

A modern értelmiségi morális dilemmája azon a szálon is összekapcsolódik különleges szociológiai státuszával, hogy ez a státusz egyszerre *laikus* és *nem-laikus*. A modern értelmiségi, mint magánember, mint egyéni véleményformáló rendelkezik a nyilvánosság dicsőségével és csak látszólag paradox módon, mint magánember, mint „civil” lesz intézmény. Laicitása ily módon intézményes laicitás lesz, amelyre nézve egyértelműen a kiinduló laicitás erkölce volna érvényes, hiszen *általánosságban* nem is tudunk felvázolni olyan erkölcsi kritériumokat, amelyek meghatározóan vonatkoznának egy általában vett intézményes laicitásra.

Napjaink médiavilágában látszólag el is tűnik az eredeti dilemma: hiszen a médiumok közege (egyszerre valóság és tautológia) látszólag egy közelebből nem körvonalazott média-etika formájában megoldja a mediatizált laicitás erkölcsi dilemmáit. A történelmi helyzetek eltérése miatt ez a látszat azonban meg is marad látszatnak. A médiaetika valójában nem a *mediatizált laicitás*, de a média, mint *intézmény* által generált és életben tartott etika, ami ettől kezdve érdemileg nem sokban különbözik más intézmények saját etikáitól.

A maga gyakorlati, pragmatikus összefüggéseiben az árulás fogalma nem feltétlenül korlátozódik egy-egy aktusra, de egész, folytonosan gyakorolt tevékenységekkel is összekapcsolódhat. A más emberekre való ráhatás, a misszionálás, illetve szocializál(ód)ás, nem beszélve a propagandáról akkor is magukba rejthetik az árulás elemét, ha az azt irányító gondolat nem közvetlenül a cselekvés végrehajtójától származik.

Az értékek, vagy konkrétan a demokrácia elárulása minden állampolgár és még általánosabban, minden felnőtt ember lehetséges erkölcsi vétke – *ezen az általánosságon belül* kezd működni azután a tulajdonságoknak az a specifikus halmaza, ami az értelmiséget jellemzi.

A modern értelmiségi éppen a huszas-harmincas években éri el a maga klasszikus kibontakozását, egyszerre laikus és nyilvános szereplő, *nyilvánosságát nem eredendően institutionális szerepe alapozza meg, hanem fordítva, a nyilvánosság előtt kifejtett gondolatai teszik sajátos intézménnyé a társadalmi nyilvánosságban*. Laicitása azonban eközben is megmarad, hiszen intéz-

ményként is eredetinek, hitelesnek és személyesnek kell lennie, amelynek forrása éppen e magatartás civil és privát jellege. Mint szuper-laikus, mint írástudó, a laikusok, a polgárok értékeinek képviselője, ezért *ab ovo* médium. Sorsa ezért szükségszerűen és önkényesen kapcsolódik össze a média, s ezen belül egy-egy médium történetével is. Egy új médiamegjelenés forradalmasíthatja az értelmiségnek nemcsak a médiában való megjelenését, de annak üzeneteit is – egy ellentétes irányú változás a médium történetében (Internet-műfajok) radikálisan átalakíthatja az értelmiség üzeneteit, de közlési formáit is.

Az értelmiség kivételesen bonyolult szociológiai kategorizálhatósága természetesen a huszadik század egyes évtizedeiben lényeges sajátosságokkal gazdagodik és változik, miközben az értelmiség valóságos súlya is óriási emelkedések és zuhanások egymásutánjában formálódik mindig újjá.⁴ Az értelmiség benda-i árulása az árulás problematikájának szükségszerűen mindig az egyik legszerveesebb és a modern társadalom lét egyik legnagyobb dilemmáját és kihívását jelentő területe lesz, ami *nem azt jelenti, hogy az árulás problémája kimerítené az értelmiség gazdag szociológiai problematikáját, ez a feltevés óhatatlanul végletesen eltorzítaná az értelmiségről kialakítható komplex társadalomelméleti diskurzust.* A különleges minősítésekkel és jogosítványokkal rendelkező laikusok halmaza először szigorúan az így minősített *egyén*ekből tevődik össze, hogy azután ebből az őshalmazból már kialakuljon az a szélesebb halmaz is, amelyet a köznyelvben általában értelmiségnek nevezünk.

E világos alapvonalak ellenére sem mindig problémátlan az árulás jelenségkörének kategorizálása, így az árulás eseteinek megválasztása, az egyén és a csoport megkülönböztetése, igen ritkán létezik egyén teljesen csoport nélkül, de ugyanúgy, igen ritkán létezik olyan homogén e kérdésben érintett csoport, amelynek tagjai teljesen azonos nagyságrendben részesülnének az árulás végrehajtásában. Ugyanilyen általános szempont a tevőleges vagy az azt megelőző intellektuális részesedés egy árulási cselekményből, természetesen megkerülhetetlen az árulás magatartásformájának a realizmus, a realitások elfogadása magatartásformájával való rokonítása, ha éppen nem azonosítása,

⁴ Ld. erről e sorok írójától: 1968-1989-2000. Az értelmiség az új baloldal és a neoliberalizmus között. In: *Értelmiség – társadalom – politika* 1968-1989. Szerkesztette Kiss Endre és Dalos Rimma. Budapest, 2002. 31-40.; Über die verdoppelte Hegemonie in der Philosophie. Zur Symmetrie vom Neopositivismus/Neoliberalismus und Postmoderne. In: *Die unsichtbare Macht*. Neue Studien zu Liberalismus-Kapitalismus. Herausgegeben von Wolfgang Kaempfer, Herbert Neidhöfer & Bernd Ternes. Geesthacht/Berlin, 2005 (sine causa Verlag, ISBN 3 – 9810325-0-0). 203-217.; valamint: 1968 - 1989 - 2002 - Az értelmiség az új baloldal és a neoliberalizmus között. *Egyenlítő*, VII. évfolyam 2009. 3. 40-45.

ami absztrakt módon az azonosság és differencia viszonyainak olyan játékhöz is elvezethet, hogy azok az okok, amelyek az áruláshoz elvezetnek, a maguk dimenziójában természetesen „reálisak”, legyenek azok pozitív vagy negatív okok, s innentől fogva már csak egy lépés, hogy az ú.n. *Flavius-effektus* is életbe léphessen, azaz az árulást előidéző valóságos helyzetre vetítve az árulás aktusa akár még új intellektuális felismerésként, forradalmi, netán prófétikus aktusként, egy-egy újjászületés részeként is stilizálható. A realizmus paradoxonai közé tartozik a „*kisebbik rossz*”-értelmezés, amiben azonosság és differencia a maguk szemantikájában tökéletesen egybeesnek, attól, mert az árulás, ami egy-egy általános ügy szempontjából is lehet a „*kisebbik*” rossz, *egyszerre lehet valóság és ideológia*.

Hasonlóan általános mozzanat az árulás mediatisálásának, terjesztésének, misszionálásának problematikája, ebben az esetben az etikai probléma *megkettőződik*. A modern médiatársadalomban (amely részben még a Julien Benda-féle médiavilágot feltételezi, de az azóta történt változásokat is ide számítva) az árulás mediatisálásának olyan lehetséges változata, amikor nem annyira az aktuális mediátor szerepében tűnik fel árulás, de az általa továbbított hír vagy információ tartalmában.

Az értelmiség árulásának benda-i változatát – teljesen érthetően – rendre a *racionalitás-írracionalitás* szembeállításának tengelyén helyezték el, ez az alapkonceptus mélyen behatolt a teoretikus igényű fasizmus-értelmezésekbe (beleértve az *Ész trónfosztását* is). Ebben az összefüggésben az árulás aktusa eltérő funkciót jelent az értelmiségi *feladat* karaktere és a *tartalmak céljainak* karaktere között. Az árulás problémájának sajátos, ki tudja, hányadik, összetevője ez. Az értelmiségi feladat karakterében nem kell tudomásul venni vagy elismerni a szóbanforgó tartalom valódi társadalmi hatását (azaz az árulás tulajdonképpeni célját). Az értelmiségi megnyilvánulás az „életmű” része, s mint ilyen, a mindenkori szellemi diskurzus erkölcsi megítéléseinek határain belül mozog, azaz leginkább az igaz-hamis tengelyen. Az, hogy az árulás folyamatában létrehozott tartalmak milyen valóságos hatást keltenek, módszertanilag tehát *elválasztható* a tartalmi-szellemi résztől, az értelmiségi „váratlanul” visszamegy „laikus”-nak, akinek „joga” a szabad önkifejezés, miközben az árulásokban létrehozott politikai irányok immár teljes lendülettel végezhetik a maguk adott esetben szélsőségesen romboló tevékenységét.

„Alulról” nézve a fasiszta vagy kollaboráns típusú árulás azokat az intellektuális, erkölcsi és szemléleti akadályokat hivatott elhárítani, amelyek akadályoznák a társadalmat (lakosságot, népet) a totalitáriánus hatalommal való ön-azonosulás végrehajtásában (ami ezen a szinten a legnagyobb

mértékben gyakorlati tevékenység és a politika kritériumainak körébe esik). Ugyanez „felülről” azonban már értékelés, vélemény, filozófiai koncepció a „Nyugat alkonyát”-tól a „hatalom akarását”-ig, a „vezér” metafizikájától az „élettér”-nek a geopolitika „tudományát”-val érintkező bölcsességeiig. Ez a szembeállítás bizonyíthatja, hogy az „alulról” és a „felülről” perspektívái könnyen elválaszthatók egymástól, ami által az értelmiség felelősségének, vagy éppen árulásának kérdése új szellemi térbe kerül.

Új vonásokkal gazdagodhat az értelmiség árulásának szövegösszefüggésében Walter Benjamin megkülönböztetése fasizmus és kommunizmus között. A politika esztétizálásának fasiszta eljárása szinte felkínálja magát arra a híd-szerepre, ami itt a „felülről”, illetve az „alulról” kibontakozó, egymástól könnyen elválasztható perspektívát egymással összekapcsolhatja, azaz lehetővé teszi az értelmiség árulásától elvárt politikai valóság felépítését. Pontosan a politika esztétizálása lehet az a médium, amely lehetővé teszi az irracionális vagy az eredeti szemantikai dimenzióiból kibillentett értelmiségi tartalomnak a társadalom érzékelésmódjával való találkozását. De működik a másik benjamin-i megfogalmazás is az árulás összefüggésében: a művészet kommunista politizálása is lehet az értelmiség árulása, igaz, e művelet társadalmilag meghatározó erejű sikeréhez már nem elég a művész esetleges „árulása”, ehhez már egy befejezett totalitáriánus kulturpolitika is szükséges.

Az eredeti benda-i koncepciónál az értelmiségi árulás kiinduló pólusa azonban nem közvetlenül a racionalitás vagy a racionalizmus, de a demokrácia rendszere. Ennek a hiteles értelmezésen túlmenő elméleti jelentősége is van. Nagyon jól mutatja, hogy a társadalmi léptékű árulás, ami az értelmiség különleges esetében a bizalom különleges előzetes akkumulálódásával kapcsolatos, minden látszat ellenére sem lehet elméleti vagy értékelési probléma, még akkor sem, ha nyilván a legtöbb álláspont nyilvános megfogalmazása elvi-elméleti kijelentés formájában történik. Amit tehát Bendánál az értelmiség elárulhat, az nem egy nézet vagy felfogás, hanem az európai demokrácia tiszta formája. Ilyen lehet a „nacionalizmus”-nak a műben részletesen jellemezett értelmezése, ilyen lehet a „civilizáció” felfogása (mondjuk annak hanyatlási elméletei az olasz fasizmus hátterében), sajátos körülmények között a demokrácia ellentétét képezheti a tudomány, az egalitarizmus, az emberi természet bizonyos vonásai, a művészetfelfogás vagy a művészetkritika (itt majdnem változatlanul térhet vissza Walter Benjamin előbb felidézett mesteri kettős instrumentalizáló meghatározása⁵).

⁵ A kérdéskör aktuális megjelenéséről ld. Kiss Endre: A posztmodern filozófiáról, avagy az irodalomelmélet, mint a filozófia titkos mozgatója. In: *Az irodalom visszavág*.

Filozófiai szempontból is értékelendő, ahogy Benda a viszonylag szűkszavú, irodalmiasan elegáns érvelésében a demokrácia „elárulása”-nak aktuális jelenségvilága mögé fel tudja rajzolni egy koherens és szinte szervezettnek tűnő *felvilágosodásellenesség* gondolatrendszerét. Ez a koherens körvonalakat öltő *anti-felvilágosodás* a demokráciát (az egyetlen rend helyett) káosznak láttatja, a prezentista ténszerűség tisztelete helyett ideeológikus történeti ténszerűségek hatalmát mutatja fel, az individuum, az emancipáció, a személyes szabadság és felelősség helyett a különböző „kollektívumok”-ban gondolkodik, a kritikai gondolkodás helyett a metafizikát részesíti előnyben, az igazság forrása nem a tudomány, de a religiózus színezetű metafizika valamelyik válfaja, a demokráciát mélyen átható racionalitás helyett az irracionális követendő, a társadalmi-történeti dinamikát kifejezni tudó gondolkodás helyett az örök, statikus szerkezetek kerülnek előtérbe, az időlegest maga alá gyűri az időtlen, a nacionalizmus annyiban kerül (sokszoros történeti motivációval) negatív középpontba, hogy ez az a hivatkozási alap, amelyre vonatkozóan a fenti összes eltolódás, átértékelődés és kifordítás megtörténik. Az áruló írástudó a részlegest dicsőíti és támadja az egyetemest, felemeli a politikát, lejáratja a szellemet, az érvényes tapasztalattal szemben a történetiséget erősíti, az emberi természet gonoszsága mindenkori legitímációja.

A benda-i koncepció az értelmiségi áruláshoz vezető utat tehát előszere-ttel ábrázolja *általában* a politikai szenvedélyek eluralkodásával (legyenek ezek faji-, vallási-, osztály- vagy nemzeti szenvedélyek), s ez is mind „irracionális”. Csak stilárisan tűnhet ezek után meglepőnek, hogy ez az elegáns esszészzerű opus egyenesen apokaliptikus végkicsengéssel ér véget – olyannal, amit egyébként az azt követő valóságos történelem messze túl tudott szárnyalni.

* * *

Ortutay Gyula szellemi és politikai életrajza a magyar társadalom két nagy korszakára szinte egyenletesen oszlott el: jelentékeny alakja volt a két világháború közötti magyar értelmiség történetének, minősítetten vezető szerepet játszott az átmenetekben, majd évtizedeket élt a létező szocializmusban, ekkori szingularitása, társadalmi szerepe erőteljesen fölötte állt hivatalos társadalmi pozícióinak.

Történelmi és szellemi szerepének megítélésekor szívesen tanúsítunk megértést a magyar társadalom permanens, néhol gyermekes értékzavarainak láttán, hiszen ember legyen a talpán, aki Ortutay életének e három nagy felvonásába beleviszi a koherens összefüggéseket, az egymásraépülő cselekedet történelemalkotó türelmét, miközben az is világos, hogy maga a történelmi szereplő valóban nem változott sokat. Ugyanazok a vonások mutatják hol bátornak, hol taktikázónak, hol mindig talpára eső ragyogó egyensúlyozónak, hol visszavonhatatlan történelmi vesztesnek.

Sok nehézség, megalázottság és bizonyosan rengeteg munka után Ortutay nemzedékének integráló, ha éppen nem egyik reprezentatív személyiségévé dolgozza fel magát, a Julian Benda-féle értelmiségi idealizmus és az akkor kialakuló, majd kiteljesedő egzisztencializmus gondolatiságának jegyében. Mint az akkori fiatal magyar értelmiség jó részében ez a gondolatvilág nála sem a francia központ divatos lektűrjének hazai elsajátítását jelenti, de egzisztenciálisan a legmélyebben átélt erőfeszítést a magyar társadalom történelmi és társadalmi tragédiájának nemesen intellektuális feldolgozására.

Ortutay mélyen társadalmi lény, magasfokú szociális intelligenciával (a politikai és a társadalmi érintkezésben két (?) kezünkön meg tudnánk számolni a huszadik században a hozzá hasonló politikai tehetségeket), miközben intellektuális személyiségének mélyén már erőteljes *apolitikus* alapkonfliktusra bukkanhatunk. Az *alapidilemma* állandó politikai sikerei és az azokban való (érdemileg még a *Napló*ban sem bevallott) lubickolás eufóriája és az ugyanolyan erőteljes elszántság között feszül, hogy „valóban” dolgozzon és alkosson, azaz ifjúsága és a kor komolyan vett alapeszményének jegyében időtálló művekkel igazolja létét és változtassa meg azt a világot maga körül, amelyet minden pillanatban megváltoztathatónak érez.

A Művészeti Kollégium végképp pályára állítja Ortutay életét. Nemcsak néprajzi tanulmányai és kutatásai válnak intenzívvé (úgy is, mint későbbi tudományos pályafutásának diszciplínája), de egy új értelmiségi nemzedék reprezentánsává válik (a 68-as diákvezérek és a HÖK-aktivisták előfutárává). Mint a magyar ifjúság új és modern arca hívja fel magára a Horthy-Magyarország egyik legfontosabb szereplőjének, Kozma Miklósnak a figyelmét. Kozma – maga is igen „modern” elvek szerint – kiemeli a tehetséges, sikeres és sokoldalú fiatal értelmiségit a szellemileg sikeres marginalitásból, aki szemében már bizonyította, hogy a nép sorsa iránti elkötelezettséget egyesíteni tudja a társadalmi sikerességgel és a gondolkodás modernségével. *Modern politikus modern értelmiségit modern médiumba* – ez volt Ortutay rádióba kerülésének paradigmája. Függetlenül attól, kinek mi a véleménye a

két világháború közötti Magyarországról, ez a közvetítési lánc talán azóta sem ismétlődött meg Magyarországon. Kozma mikszáth-i és móríczi-ravasz-sága abban is megmutatkozott (bár ez nem zavarta meg személyiségének modern szféráit), hogy ezt az akkor már országos híri fiatal először két fia nevelőjének, azaz *házitanítónak*, fogadta fel, innen vezetett az út a Magyar Rádió egyik fontos pozíciójába.

A *Napló* utalásaiból is képet alkothatunk arról, hogy a magyar média valódi középpontjában Ortutay nemcsak érzékenyen egyensúlyozó stratégiai munkát végzett, de számos élő adást is vezetett az ország legkülönbébb területein. Ortutay diplomáciai és intellektuális képességeire jellemző, hogy nemcsak a hivatalos, az értelmiségi és a népi Magyarország között tudott közvetíteni, de a baloldallal is fűzték kapcsolatok. Magyarország azonban belép a háborúba. A *kriptokommunista* Ortutay pályafutása elkezdődik.

Ortutay kriptokommunizmusáról teljesen értékmentesen és objektíven kell beszélnünk. *Napló*jának egyenesen egyik vezérszólama a Kommunista Párttal 1945 előtt kötött megállapodás, azaz Ortutay titkos párttagsága.⁶ Az amúgy már ugyancsak 1945 előtt kiszagdává váló Ortutay 1945-ben teljes tudatossággal képviselte egy pártban egy másik párt érdekeit. S mivel a Kisgazda Párt valóságos vezetői közé tartozott, az érdekeknek ez a megfordított képviselve történetileg igen hatékynak bizonyult.

Ortutaynak 1956 után állandó törekvése, hogy az MSZMP igazolja illegális párttagságát, ami ebben a korszakban már egyértelműen hozzájárulhatna társadalom előtti képének megtisztításához, az árusulás kimondott, de még gyakrabban kimondatlan vádjának elhárításához.

A kiszagda Ortutay Gyula 1943-ban lesz a Kisgazda Párt Polgári Tagozatának egyik vezetője. Nem csodálkozhatunk azon, hogy megbízzák a párt művelődés- és nevelésügyi programjának elkészítésével. Rejtett kommunista mivolta bizonyosan szerepet játszik abban, hogy 1945 és 1947 között ismét a Rádió (Magyar Központi Híradó Rt. néven) elnöke, 1947 és 1950 között Vallás- és Közoktatásügyi Miniszter.

⁶ A *Napló* két kötete (*Napló* 1. és *Napló* 2.) az Alexandra Kiadónál jelent meg, Markó László szerkesztésében (2009). Az első kötet az 1938 és 1954, a második az 1955 és 1964 közötti éveket dolgozza fel. Nem kevésbé akadályozza a véglegességre törő ítéletalkotást, hogy e két kötetben hosszú korszakokról nem esik szó, a történések láncolata meg-megszakad. Az olvasható szöveg végső soron azonban, ha nem is teljes, de összefüggő és koherens.

A baloldal és a kiscgazdák furcsa együttműködése immár *megváltozott körülmények között* és különös módokon, *részlegesen* még 1945 után is folytatódott. Őszintén vagy nem, a legnagyobb jobbközép- és jobboldali gyűjtőpártra a valóban esedékes reformfeladatok, de korántsem kisebb mértékben a baloldal (elsősorban a kommunisták) reformnyomása és reformkontrollja miatt is (miközben természetesen a szovjet csapatok is Magyarországon állomásoztak) hatalmas *reformnyomás* nehezedett. Egy sor kérdésben alig adhatta radikalizmusban a kommunisták alá, ellenkező esetben rögtön belekerült volna a „reakciós” pártoknak kijáró ellenszenv-, sőt gyűlöletviharba.

A valóságos „reformnyomás” és a kommunisták „politikai nyomása” a legtöbb esetben alig volt egymástól elválasztható. *Ez az alaphelyzet adta meg a politikai alapot Ortutay 1945 utáni politikai szerepvállalásának.* Az igazságnak és a hazugságnak a magyar politikai viszonyokra mindig is jellemző alig elválasztható keveréke, némi képzavarral, ideális táptalaja volt Rákosi szálamitaktikájának is, mindig az a reakciós a második oldalon, aki éppen nem azt akarja, amit a kommunisták. Az, hogy már a fordulat éve után maga Ortutay is e szeletelésnek esett áldozatul, csak igazolása lehet e legnagyobb kortendenciának.

Az igazság és hazugság e sajátos keverékében *azonban az igazság is benne van.* A reformok jó része valóban szükséges is volt, bár politikai számításokat is szolgált. Ezért nem teljesen abszurd azt mondani, hogy a hivatalt viselő Ortutay a hazugság sűrű éterében, kettős identitásával együtt is érezhette, hogy helyenként pozitív történelmi szerepet játszik. Szerepe a két párt kettős kapcsolatrendszerének egyik valóságosan létező hullámhosszát teljesítette ki. A kiscgazdapárt, ha *fogcsikorgatva* is, de néhol hasonló politikát csinált a kommunistákkal, csak éppen az volt a különbség, hogy nem ők szálamították le a kommunistákat, hanem a kommunisták őket. És éppen hivatalos pártjának katartikus *áldozatszerepe* a legnagyobb vád Ortutay magatartása ellen, jól-lehet, mivel Magyarországon vagyunk, az életben maradt áldozatoknak is szükségük van elegáns és diplomatikus protekcióra, különféle kivételezettségekre, azaz támogatókra, olyanokra, mint amilyen éppen Ortutay Gyula volt.

Ortutay példáján is megmutatkozik az amúgy sem széleskörű kriptokommunista jelenség magyar sajátossága. E jelenség ugyanis teljességgel *aszimmetrikus* volt. A saját világnézet és a történelmi helyzet szorításában ugyanis egyáltalán nem volt lehetetlen egy, a kommunista világnézetet vállaló politikuss beépítése a polgári tábor centrumába. *Ugyanez fordítva azonban már lehetetlen volt.* Ehhez a Kommunista Párt kontroll-szervezetei már túlságosan is erősek voltak.

Ortutay Gyula esete egyrészt pontosan igazolja Benda lényeglátó alapkoncepcióját, amikor az értelmiségi valamiért is lemond a legfontosabb értékek együttes képviselőleről, gyorsan az árulás közelébe kerül. Ez a példa azonban azt is felmutatja, hogy a huszadik század középső harmadában a történelmi cselekvés benda-i alapon majdhogynem teljesen lehetetlenné is vált. Ezt általánosságban azért is ki kell mondanunk, mert ennek az apokaliptikusnak a szereplőit nem szolgáltatathatjuk ki szerencsésebb korok korlátlan önkényének, olyan korokénak, amelyek ítészei azoknak a veszélyeknek a századrészét sem látták életükben, mint amelyekkel a századközép legnagyobb szereplőinek nap, mint nap szembe kellett nézniük. Természetesen ez a történelmi belátás a legnagyobb mértékben szemben áll saját legmélyebb etikai meggyőződésünkkel.

Ortutay példája feladja a leckét az értelmiségi dilemmák aktuális újragondolásának. Amit az ő esetében árulásnak gondoltak, nem volt az, a titkos megegyezéssel azonban végképp társadalmi kategórián kívüli helyzetbe került. Írónikus, hogy erkölcsi jóvátételét felthetően olyan politikai szándék akadályozta meg, ami pragmatikusan elsősorban saját múltjának idealizálását tartotta szem előtt („nem szorultunk a kriptokommunisták segítségére”). De ha az MSZMP igazolta volna, Ortutay a benda-i feltételektől *ekkor, ezáltal* került volna igazán távol. Maga Ortutay, ha ismerte volna Wittgensteint, nyilván nem szólalt volna meg („amiről hallgatni kell...”), eközben talán rámutatott volna az európai kontinens középső harmadát átszenvedő magyar társadalomra...

A BIZALOM ÉPÍTÉSE BELÁTÁSHIÁNNYAL JÁRÓ SZKIZOFRÉNIA ESETÉN

SZENDI ISTVÁN

SZKIZOFRÉNIA ÉS BELÁTÁSHIÁNY

A szkizofrénia talán a legtöbb előítéllettől sújtott, az egyik legrettegettebb emberi, és a legfélelmetesebb mentális betegség. Rejtélyes. Részenben a megnyilvánulásai miatt. A mentális zavarok többségében megjelenő panaszok (szorongás, depresszió, alvászavar, stb) csirái mindennapos közös élményünk részei, és betegségek esetén leginkább „csupán” ezek elhatalmasodásával állunk szemben. Azonban a leggyakrabban szkizofréniaiban előforduló, pszichózisnak nevezett súlyosabb elmezavar tünetei (hallucinációk, téves eszmék, a gondolatok és érzelmek szervezetségének felbomlása) és azok magva nem a mindennapi megszokott tapasztalat része. Rejtélyes továbbá azért is, mert ez a betegség olyan reprodukciós hátrányt jelent a betegeknek (különösen a betegséggel élő férfiaknak van ritkán gyerekük), hogy a fajnak néhány generáció alatt el kellene veszíteni ezt a betegséget – ezzel szemben monoton következetességgel jelenik meg lényegében minden korszakban, a Föld minden részén, nagyjából azonos gyakorisággal. Viszonylag gyakori, minden századik embernél kialakul az élete folyamán, a világon hozzávetőleg 25 millió ember él vele. Kétszer annyi ember betegszik meg benne, mint Alzheimer-kórban, ötször annyi, mint szklerózis multiplexben, és hat-szor annyi, mint inzulin-függő cukorbetegségben¹. Rejtélyes, mert elterjedtsége és a kóroki háttér feltárására évtizedeken át fordított hatalmas anyagi és tudományos források ellenére nemcsak, hogy nem sikerült a betegség okát megtalálni (és így az oki kezelés sem megoldott), de még a csak erre a betegségre specifikus tüneti, viselkedési vagy neurobiológiai sajátosságot sem sikerült találni, vagy egyes vonások jelentőségét következetesen igazolni.

A betegség tünettanában van egy sajátosság, ami erősen befolyásolja, milyen lesz a betegség kimenetele egy adott személynél – a betegségbelátás hiánya. Ez sem specifikus szkizofrénia-ra, a súlyosabb betegségformák nagy részét (bipoláris zavarok, paranoia, viselkedési és szerfüggőségek, stb.) átszövi, és ahol az adott betegséghez társul egy egyénnél, ott sokkal kedvezőt-

¹ Eaton WW, Chen CY (2006) Epidemiology. In: Lieberman JA, Stroup TS, Perkins DO (eds) Textbook of Schizophrenia. Arlington: American Psychiatric Publishing; 17-37.

lenebbek a kimeneteli esélyek. Ez szkizofréniában is így van, a betegségbelátás hiányával együtt jár a kezeléssel való együttműködés hiánya, ami azért súlyos gond, mert manapság leginkább a jelenleg rendelkezésre álló (még nem oki, de a kórélettani folyamatokba már beavatkozni képes) gyógyszeres kezelés tudja a betegek túlnyomó többségénél a betegség tüneteit olyan mértékben kontroll alatt tartani, hogy a személy képes legyen tartósan és stabilan visszaszerezni az irányítást mentális működései és életvitele felett.

A szkizofréniával élőknel a gyógyszeresedés részleges vagy teljes hiánya a betegek 50-70%-nál jellemző². A rossz együttműködés rossz prognózissal társul, gyakoribbak a pszichózisok kiújulásával járó visszaesések és a kórházi kezelések, nagyobb az erőszakos cselekedetek kockázata, a prognózis kedvezőtlenebb, az általános életminőség pedig gyengébb^{3,4}. A hosszú távú együttműködést meghatározó tényezők közül betegségbelátás mellett kiemelkedik még a fontos kapcsolatok megléte vagy hiánya. Jelentős megtartó ereje van azoknak a társaknak, akik képesek a betegeket ítélkezés nélkül meghallgatni, akik tiszteletben tartják a véleményét, és hisznek a kezelés kedvező hatásában^{3,4}.

A betegségbelátás elemeit a mentális betegség meglétének általános felismerése, a panaszok és a tünetek betegségnek tulajdonítása és a kezelés hasznosságának felismerése képezik^{5,6}. Megkülönböztetjük a jelen állapotra vonatkozó aktuális, és a korábbi pszichotikus állapotokra vonatkozó, retrospektív belátást⁷. A belátászavart kezdetben pszichológiai védekezésnek tulajdonították, ám ezzel csupán a belátászavarok kis hányada magyarázható. Önmagában ez nem is egy önálló kognitív diszfunkció, bár a kognitív működészavarok korrelatív szerepe valószínűsíthető. A magyarázó megközelítések között legmeghatározóbb a belátáshiány neuropszichológiai modellje, ami a tünetet kóros agyműködési alapokon nyugvó mentális deficitnek tartja. Az elképzelés a bizonyos agysérülésekkel együtt járó betegség felismerés

² Keith SJ, Kane JM (2003) Partial compliance and patient consequences in schizophrenia: our patients can do better. *J Clin Psychiatry* 64. 1308-15.

³ Amador XF, Strauss DH, Yale SA, Gorman JM (1991) Awareness of illness in schizophrenia. *Schizophr Bull* 17. 113-32.

⁴ Amador XF, David AS (eds) (2004) *Insight and Psychosis: awareness of illness in schizophrenia and related disorders* (2nd ed). Oxford University Press, Oxford.

⁵ Rickelman BL (2004) Anosognosia in individuals with schizophrenia: toward recovery of insight. *Issues Ment Health Nurs* 25. 227-42.

⁶ Kemp RA, Lambert TJ (1995) Insight in schizophrenia and its relationship to psychopathology. *Schizophr Res* 18. 21-8.

⁷ Amador XF, Flaum M, Andreasen NC, Strauss DH, Yale SA, Clark SC, Gorman JM (1994) Awareness of illness in schizophrenia and schizoaffective and mood disorders. *Arch Gen Psychiatry*. 51. 826-36.

hiánnyal, ún. anozognóziával való nagymértékű hasonlóságon alapul^{8,9}. Mind a szkizofréniára jellemző, mind az agykárosodáson alapuló belátáshiánynál jellegzetes a tudatosulás súlyos hiánya, az ellenbizonyítékok ellenére is fennálló, megingathatatlan, tartós meggyőződés, valamint az erős késztetés a saját vélekedés igazolására, aminek érdekében logikátlan kimagyarázások is előfordulhatnak. A tünet lehet átfogó, vagy csak egyes jelenségekre vonatkozó. Szkizofréniában legjellemzőbb az ún. foltos belátászavar⁷, ami egyrészt a tünet különböző megjelenésére utal a betegségen belül (van, akinél hiányzik, van, akinél átható, és van, akinél csak egyes tünetekre vonatkozik), továbbá arra, hogy változékony is lehet: gyakori, hogy pszichózisok idején kiterjedt, ám az elemzavar múlásával többé kevésbé visszatér és retrospektíve is reálisá válik a betegség észlelés.

Mennyire befolyásolható ez a kimenetel szempontjából kiemelt jelentőségű vonás? A betegségbelátás hiánya, mint tünet kezelése részben eltér a betegség egyéb megnyilvánulásainak gyógyításától. A gyógyszeres kezelés közvetlen hatása következetesen nem igazolt, és kevésbé is vizsgált kérdés¹⁰. A hagyományosabb szociális készségfejlesztések, az ismeretek betegekre szabott és rendszerezett átadása, a pszichoedukáció, de még az egyéb tünetekkel kapcsolatban eredményeket produkáló kognitív pszichoterápia hatása sem jelentős. Belátáshiány esetén ezekkel szemben alapvetően a motivációs kezeléseknek van relevanciája¹¹. Ennek a kibontásával foglalkozik a dolgozat további két fejezete.

Lehet-e valami sajátos kapcsolat a belátáshiány és a szkizofrénia betegség-lényege között? Azok közé tartozom, akik jelenleg a szkizofrénia morbiditási magvát az én-szerveződés kórosságában, a szelf-élmény zavarokban látják és kutatják^{12,13}. Ez az elképzelés megjelenik már a betegség korai leírásaiban is, és napjaink perifériás fenomenológiai pszichiátriai gondolkodásában központi szerepet kap. Megközelítésünkben a szelf-zavarok a szkizofrénia

⁸ Amador XF, Paul-Ouduard R (2000) Defending the unabomber: anosognosia in schizophrenia. *Psychiatr Q.* 71: 363-71.

⁹ Lele MV, Joglekar AS (1998) Poor insight in schizophrenia. *J Postgrad Med.* 44: 50-5.

¹⁰ Pallanti S, Quercioli L, Pazzagli A (1999) Effects of clozapine on awareness of illness and cognition in schizophrenia. *Psychiatry Res.* 86: 239-49.

¹¹ Rüscher N, Corrigan PW (2002) Motivational interviewing to improve insight and treatment adherence in schizophrenia. *Psychiatr Rehabil J* 26: 23-32.

¹² Lysaker PH, Lysaker JT (2010) Schizophrenia and alterations in self-experience: a comparison of 6 perspectives. *Schizophr Bull* 36: 331-40.

¹³ Mishara AL, Lysaker PH, Schwartz MA (2014) Self-disturbances in schizophrenia: history, phenomenology, and relevant findings from research on metacognition. *Schizophr Bull* 40: 5-12.

generatív morbiditási tényezői, és a tünettanban kiemelkedő pszichotikus jelenségekben ezek az élményzavarok tematizálódnak, ami a tudat újraszerveződését és egyfajta egzisztenciális reorientációt tükröz.

Fenomenológiai szempontból a szelf-szerveződésnek három szintjét különböztük el. A szelf legalapvetőbb, legelemibb szintje az implicit, tacit, ún. minimális szelf, az első személyű adódás, az ún. ipszeitás szintje, ahol önmagunk az élmény közvetlen alanyaként tudatosul, a tevékenységek, az élmények és a gondolatok pre-reflektív kiindulópontjaként¹⁴. A reflektív szelf szintjén az Én explicit módon ismerődik fel az akciók és élmények időbeli egységet alkotó alanyaként. A harmadik, szociális vagy narratív szelf szinten pedig a szelfet sajátos jellegzetességekkel (pl. személyiséggel, jellemvonásokkal, szokásokkal, vagy a magunkról mondott személyes történetünkkel¹⁵) rendelkezőnek tapasztaljuk.

Úgy tűnik, szkizofréniában az alapvető zavar az ipszeitás szinten, a minimális szelf élmények zavarában nyilvánul meg, ahogy Minkowski fogalmazott¹⁶ „...nem ez vagy az a működés károsodott, hanem sokkal inkább kohéziójuk, harmonikus együttműködésük, ...az intersticiális térben”. A szkizofréniás ipszeitás-zavarra leginkább a tacit, háttér-élmények kiemelkedése, ezekkel kapcsolatos ún. hiperreflexivitás, valamint egy ezzel párhuzamos csökkent én-érzet, hiányos szelf-affekció jellemző. A betegségben kora csecsemő és gyermekkortól finom kognitív, affektív, érzékelési és motoros zavarok, valamint diszkrét személyközi és nyelvi nehézségek jelenhetnek meg a többiekől esetleg csupán kissé eltérő gyermekeknél. A betegség jellegzetesen fiatal felnőttkori kitörését közvetlenül megelőző, hetekig vagy hónapokig tartó bevezető állapotban, az ún. prodromában már megjelenik a hiperreflexivitással és csökkent szelf-affekcióval jellemezhető minimális szelf-zavar. Majd a pszichózisban ezek a szelf-zavarok téveszmék, hallucinációk és a passzivitási jelenség előbukkanásában tematizálódnak. A téveszmés transzformációban teljességgel új egzisztenciális paradigma születik, melyben a doxazmák nem 'per se' a világ percepciói, sem a személy izolált meggyőződése, hanem a „szelf, mint megalapozó instancia” zavarát tükröző Gestalt¹⁷.

¹⁴ Gallagher I I (2000) Philosophical conceptions of the self: implications for cognitive science. *Trends Cogn Sci.* 4. 14-21.

¹⁵ Haug E, Øie M, Melle I, Andreassen OA, Raballo A, Bratlien U, Lien L, Møller P (2012) The association between self-disorders and neurocognitive dysfunction in schizophrenia. *Schizophr Res* 135. 79-83.

¹⁶ Minkowski E (1926) *La Notion de Perte de Contact Vital avec la Réalité et ses Applications en Psychopathologie.* Jouve & Cie, Paris.

¹⁷ Blankenburg W (1988) Zur Psychopathologie des Ich-Erlebens Schizophrener. In: Spitzer M, Uehlein FA, Oepen G (eds) *Psychopathology and Philosophy.* Springer, Berlin, 184-97.

A saját test- és szelf-reprezentáció zavara koncepcionálisan kapcsolatba hozható a kóros mentális élmények Én-nek tulajdonítási zavarával, így a betegségbelátás hiányosságával is. Mindennek a neurális szubsztrátuma lehet az ún. inzuláris kéreg kóros működése, kiemelkedően a jobb hátsó inzula területén. Ennek a területnek az ép működése szükséges a mentális jelenségek felismeréséért és magunkénak tulajdonításáért, az önfelismeréssel kapcsolatos jelzések integrációjáért, az Én és a Más közötti határ meghatározásáért, valamint a szelf-érzet kialakulásáért¹⁸. A régió károsodása specifikus kapcsolatban van az anozognóziával járó baloldali féltest-bénelésekkel. Szkizofréniában pedig inverz kapcsolat mutatható ki a belátási zavar mértéke és jobb hátsó inzula térfogata között¹⁸.

HOGYAN SEGÍTSÜNK?

A betegségbelátás tartós hiányában a megszokott segítői attitűdök, a hagyományos orvosi és szülői modelljeink – melyek abból indulnak ki, és azt is hangsúlyozzák, hogy mi tudjuk azt, hogy a betegséggel élő embertársunknak mi a jó -, működésképtelenek, céljukat nem érik el, sőt a nehézségekkel küzdő társunktól, szerettüinktől idegenítenek, távolítanak bennünket. Ha nem tudunk ezen érzékenyen és hatékonyan változtatni, eszköztelenné válunk velük kapcsolatban, elveszítjük bizalmukat, és ezzel az esélyt, hogy segíthessünk. Az irányultságunkon, a fókuszunkon kell változtatnunk: arra kell figyelniük nekünk is, ami az ő számukra lényeges, a személyes élményeikre, a változásaikra és a céljaikra.

A Rogers-i elvek¹⁹ univerzalizását jelzi a segítő kommunikációban, hogy még ebben a helyzetben, a belátáshiánnyal járó elme-kóros állapotok esetén is ezekre érdemes támaszkodnunk, az empátia, a feltétel nélküli elfogadás és a kongruencia módszereire. Az empátia a kommunikáció eszköze, a feltétel nélküli elfogadás a segítség filozófiája, a kongruencia pedig a segítő személyiség jellemzője. Az empátia ebben a megközelítésben a metakommunikatív üzenetek észlelését, és azok tudatosítható visszatükrözését jelenti. A feltétel nélküli elfogadás az eredendő hit abban, hogy mindenki képes a változásra, ha megkapja a szükséges feltételeket – ennek a bontakozását pedig a pozitív megnyilvánulások iránti szelektív figyelem, és azok kiemelésének, vissza-

¹⁸ Palaniyappan L, Mallikarjun P, Joseph V, Liddle PF (2011) Appreciating symptoms and deficits in schizophrenia: right posterior insula and poor insight. *Prog Neuropsychopharmacol Biol Psychiatry* 35. 523-7.

¹⁹ Tringer L (1992) A gyógyító beszélgetés. VIKOTE, Budapest

tükrözésének képessége segíti. A kongruencia a segítő őszinteségét, szándékainak és közléseinek illeszkedését jelenti, ami a bizalmi kapcsolat pillére.

A Rogers-i elvekből egyenesen következik, hogy a belátáshiány esetén is a szubjektív élményeken keresztül építhető fel a bizalmi segítő kapcsolat. Nem informálásra van szükség, nem professzionális szakmai felvilágosításra, és nem is a realitással való visszatérő szembesítésre és meggyőzési igyekezetre a családtagok részéről, hanem arra, hogy a beteg személyes élményeinek megadjuk a tiszteletet, a figyelmet és az elismerést. Méltányolnunk kell, amit átél, ezzel érdemes foglalkoznunk, ha és amíg megosztja velünk. Ez nem azt jelenti, hogy értsünk egyet esetleg irracionális meggyőződésekkel is, hanem azt, hogy méltányoljuk, hogy ő ezt éli át, ez valóságos a számára. A változáshoz motivációra és bizalomra van szükség, ezek pedig a megértettségben és az elfogadottságban fognak.

Xavier Amador, Egyesült Államokbeli klinikai pszichológus részben saját belátáshiányos járó betegséggel élő testvérének támogatása során fejlesztette ki azt a módszert, ami a leghatékonyabb, módszerszerűleg összefoglalt, és világszerte elterjedt gyakorlati útmutató a betegek rokonai és egészségügyi segítői számára. A módszert egy betűszó szimbolizálja, melynek egybeolvasott jelentése az akadály áttugrására utal. A LEAP betűszó az angol Listen (hallgasd meg) + Empathize (érezze vele) + Agree (jussatok egyetértésre) + Partner (légy a társa) kifejezések első betűiből áll össze. A módszer lényege a bizalom felépítése, ami az akadályok leküzdéséhez szükséges motiváció forrása lehet. A bizalom megteremtése a lényeg, minden ennek rendelődik alá. A segítőnek közvetlen célja a beteg megértése, és a megértés visszajelzése. A kialakuló bizalmi kapcsolatban a közvetett cél a kezelés elfogadásához szükséges egyéni indokok megtalálása.

Az időszakosan elmezavarral járó betegségeket, köztük a szkizofréniát, a legtöbb krónikus népbetegséghez, pl. a vérnyomásbetegséghez, a cukorbetegséghez hasonlóan még nem tudjuk meggyógyítani, de többé-kevésbé jól kezelni már igen. Ami azt jelenti, hogy a tüneteket a kezelés olyan mértékben lehet képes visszaszorítani, hogy a betegséggel élő személy minél több készséghez, képességéhez férjen újra hozzá, és minél teljesebben tudja élni az életét. A belátáshiány viszont elveszi ezt az esélyt a betegektől, hiszen mivel nem tartják magukat betegnek, a kezelést is elutasítják. Kezeletlenül ezek a betegségek azonban, nem mindig, de az esetek jelentős részében romló lefolyást mutatnak. Amit visszatérő, veszélyeztető pszichózisok, a pszichotikus epizódok között pedig az érzelmek, a társas készségek és a gondolkodás visszamaradó hiányosságai jellemeznek – következményes munkahelyi és társ-

kapcsolati veszteségekkel. A beteg kisodródik saját lehetséges életéből, és a betegség által szabott korlátok közé szorítva éli szabadnak vélt életét. Van, amikor ezt a lefolyást gyógyszeres kezeléssel sem sikerül lényegileg áttörni. De azt gyakran tapasztaljuk, ha sikerül elérnünk annyi belátást, ami a kezelés elfogadásához már elegendő, a kezelés visszaszorítja a tüneteket, a szabaddáváló készségek pedig – megértő, elfogadó társas támasz mellett – az életet már a mindennapi emberek boldogságával élhető szinten képesek tartani. A betegség sokszínű, lefolyása és kimeneteli esélyei is változatosak. Vannak eleve kedvezőbb kimenetelű esetek, ahol a kezelés a tüneteket minimalizálni képes. Ezek a személyek a társadalomban – a betegséggel járó előítéletek árnyékában ugyan –, de önálló, független és szuverén módon élhetik.

Az orvostudomány jelen állása szerint a rendelkezésre álló kezelési lehetőségeknek igen nagy jelentősége van a betegek életkilátásai szempontjából. Kizárólag emiatt a közvetlen támogatáson és szeretetteljes törődésen túl az a segítők közvetett szándéka, hogy a kezelés elfogadásához és megtartásához is támaszt nyújtsanak. Ennek érdekében kiemelt jelentősége van a megértésre való törekvésnek, és a megértés visszajelzésének. A hatékony segítő a meggyőzés hagyományos módjairól lemond, a korábbi helytelen megközelítés és társas tapasztalatok okozta károk helyreállításán fáradozik. Célja, hogy minden erőfeszítésével a kezelés elfogadásához a személy saját indokainak megtalálását, érvényre juttatását és kibontakoztatását segítse.

A HELYES SEGÍTÉS ESZKÖZEI

Az eszközöket az Amador által javasolt és módszerszerűleg a LEAP programban kidolgozott elvek szerint vesszük végig²⁰, ebbe fűzöm bele a saját terápiás tapasztalataimra vonatkozó utalásaimat. Ezek az elvek intuitíve beláthatók és akár triviálisnak is tűnhetnek, ám aki családtagként vagy még nem képzett segítőként szerzett személyes tapasztalatokat a belátáshiánnyal járó mentális betegséggel élők segítésének mindennapjairól, nehéz óráiról, hónapjairól és éveiről, az tudja, hogy gyakran – különösen az idő múlásával, az együttműködés újra és újra elvesztésével –, ösztönösen nem így reagálunk. A helyes segítés tanulása során kezdetben tudatosan és sokszor erőfeszítéssel kell a kommunikációnk fókuszában tartani ezeket az elveket. Amikor aztán már működni kezdenek hatótényezők, és gyakorlattá válunk alkalmazásukban, készségstívtívá válnak, és már csak időnként kell tudatosság, ha véletlenül önös érdekeink mentén kezdenénk lesodródni a helyes útról.

Tevékeny, figyelmes, megértésre törekvő hallgatás – meghallgatás –, és a megértés visszatükrözése. Figyeljünk különösen a nehézséget vagy szenvedést okozó panaszokra, a jövővel kapcsolatos attitűdre és elképzelésekre, valamint a betegséggel és a gyógyszeres kezeléssel kapcsolatos megnyilvánulásokra.

A panaszok egyrészt segítenek megérteni a szenvedés forrásait, segítenek az együttérzés erősítésében, továbbá konkrét kapaszkodót és esélyt is adhatnak a gyógyszeres kezelés felé tereléshez. A betegeknek nehézséget az alvászavar és rémálmok, a tanulási és emlékezési problémák, a feszültség, szorongás és félelem jelentik. Gyakran szenvednek a környezetből áramló túl sok információtól, az időélmény megváltozásától, vagy saját gondolataik áramlásától, csapongásától vagy időszakos eltűnésétől. Sokaknak okoz önbecsülési problémát a munkavégzési képtelenség – ami gyakran pusztán a szociális háló hézagosságától és a munkalehetőségek rendszerének társas érzéketlenségéből fakad. Fájó lehet még a partnerkapcsolatok, barátok hiánya, a magányosság is.

A jövőirányultság személyiségünk és identitásunk mag-tulajdonságai közé tartozik. Ebből egyrészt következtethetünk a mentális állapot egészségességére, és ugyanúgy a betegség legveszélyesebb szövődményének, az önvesszélyeztetés lehetőségének bontakozására is. Emellett azonban értékes fogódzókat is nyújt a közös tervek, az együttműködés perspektíváinak felmérésére és építésére.

A betegséggel és kezeléssel kapcsolatos attitűdök jelzik a kezelés felé terelés korlátait, amit folyamatosan tesztelnünk érdemes, mert a változásokat, a megnyíló kapcsolódási lehetőségeket jó eséllyel fel tudjuk használni.

Lényeges a segítő beszélgetések során a minősítések kerülése. De ne beszéljünk zavarosságról, hallucinációkról, hanghallásokról sem, és ne szembesítsük a túlértékeléseket a valósággal, a valóságossággal. És ne a mi aggodalmainkról, félelmeinkről beszéljünk. Amador a tagadás táncának nevezi a belátáshiány és a szembesítő attitűd találkozásának játszámját, melyben a naiv hozzátartozó vagy képzetlen segítő belátáshiányra adott zsigeri, reflektálatlan szembesítő törekvéseire a páciens részéről tagadás, düh és elkerülés lesz a válasz – a kapcsolat hűvössé és merevvé válik, nem képes a gyógyulást segíteni.

Ehelyett a következő szempontokat tartja Amador követendőnek – mind a segítőket, mind a hozzátartozókat számára. A beszélgetésekhez teremtsünk biztonságos légkört, szánjunk rá megfelelő időt, és adjuk mi is magunkat át a helyzetnek. Törekedjünk a megértésre, és jelezzük is vissza, hogy ez a fontos

a számunkra, és nem befolyásolni akarjuk. A belátáshiányból fakadó korábbi vagy aktuális reakciókat fogadjuk el, és jelezzük vissza, hogy adott helyzetben ezek természetesek. Ha hibáztunk volna korábban e reakciók kezelése során, kérjünk érte bocsánatot, és tegyünk őszinte ígéretet arra, hogy a jövőben törekedni fogunk arra, hogy ezeket elkerüljük. Ígéreteink betartása erősíti a hitelességünket. Nem adunk kérés nélkül tanácsot és nem véleményezünk, hanem megérteni próbálunk. A hallottakat tükrözzük vissza minősítésektől mentesen: a tagadás táncát a tisztelet megadásával kezdetjük megállítani. Figyeljünk a vádaskodások, téves gondolatok és összefüggéstelenségek esetén is a szavak mögött az érzésekre, azokat is tükrözzük vissza. Ha a megértési törekvésünket az egyetértés kiélezésével szembesítené, provokálná, válasszuk ezeket ketté: legyünk őszinték, jelezzük, hogy ahhoz, hogy megérthessük őt, nem kell feltétlenül egyet is értenünk, de fontosnak tartjuk, hogy tiszteljük egymás gondolatait és érzéseit. Végül találjuk meg azokat a problémákat, valamint célokat és motivációkat, amiken együtt dolgozhatunk.

AZ EMPÁTIA

Az érveknél erősebb a személyes kapcsolat hatása.

A meghallgatás a segítőben az empátia kibontakozásához vezet. A segítség varázsköve (ami egyszerű, zörög, nem jáde – ld. Tao Te King) ennek az együtt-érzésnek az őszinte kifejezése, visszatükrözése. Az empátia, a 'vele érzés' kifejezése a megértettség és a tisztelve levés érzetét segíti kisarjadni, amiből pedig fokozatosan bizalom fakadhat. A bizalom a nyitottabbá válást segíti, a nyiladozás pedig a változás esélyét hordozza magában. Az együttérzés kifejezése a tagadás táncát lassítja, hozzájárul az elzárkózás és hárítás oldásához.

A segítség és a kezelés során a bizalom kialakulása a legfontosabb, valójában mindent ennek rendelkezünk alá. A segítőkapcsolatban a bizalom közvetlen forrása az empátia. Az empátia pedig a meghallgatáson alapul. Halljuk meg a betegeket a szeretteiktől és segítőiktől eltávolító érzések kifejezését. A betegség miatti veszteségeket, a korábbi célok el nem érése miatti csalódottságot, a kezelésre kényszerítés miatti frusztrációt. A kudarcok és a megbélyegzettség miatti félelmeket, valamint az orvosi kezelésekkal kapcsolatos aggodalmakat. És kiemelten a vágyakat, a munkával, kapcsolatokkal, családdal kapcsolatos reményeket.

Különösen tapintatos vele-érzésre van szükség, ha a véleményünket kérdezi a beteg. Véleményt csak akkor fogalmazzunk meg, ha kéri – a kikért szempontok segíthetik az elfogadást, míg a kérés nélküli vélemények inkább hárítást válthatnak ki. És bár a segítség során a legfőbb, ami számít, az az ő

véleménye, mégis van, amikor szüksége lehet a miénkre. Mindvégig őszintének kell lennünk. Bocsássuk előre, hogy tudatában vagyunk, nem lehetünk tévedhetetlenek, és bocsássa meg, ha más véleményen vagyunk, mint ő. De ez egyébként másodlagos amellet, hogy ő a fontos a számunkra. És egyúttal mi tiszteletben tartjuk az ő véleményét. Megállapodhatunk abban, hogy (az együttműködéshez) egyáltalán nem kell mindenben egyetértenünk, de becsljük egymást azzal, hogy tiszteletben tartjuk a másikunk véleményét is. Végül véleményünket feltételezés, hipotézis formájában mutassuk be. A pszichózisról és szkizofréniáról mindig érzékenyen beszéljünk. Semmiképp sem a laikus vagy szakmai köznyelv által tévesen vagy túlzóan használt tudati, identitásbeli vagy realitás tesztelési zavarként határozzuk meg. Inkább az agy, mint szerv feltételezett érintettségéről beszéljünk. Az információ szűrés és kiemelés, a jelentőség adás vélt és befolyásolható problémájaként közöljük meg. És ennek a szellemi, érzelmi és fizikai kimerüléssel való kétirányú kapcsolata felől.

AZ EGYETÉRTÉS

Mindig létezik közös nevező, és a segítők, különösen a professzionális segítők feladata ennek a megtalálása. Szakértő munkájának ez az egyik konkrét rész-célja. A 'vele érző' meghallgatás során körvonalazódnak a beteg saját motivációi. Szuverén joga van az ezzel kapcsolatos döntésekhez és az ezekkel járó felelősséghez, ennek a kidolgozásában kell őt kísérnünk. Az egyetértés kialakítása során is a közvetett cél, a kezeléssel való elégséges együttműködés fokozatos kifejlesztése felé tartunk.

A beszélgetés során a beteg által megfogalmazott zavaró élmények normalizálása felől indulunk. Ezek vagy az idegrendszer túlműködési képességéből fakadnak, vagy a kimerülés, túlterhelődés általános következményei, és adott helyzetben vélhetően más és mi is ugyanezt vagy hasonlót éreznénk. A páciens által észlelt problémákkal és panaszokkal feltételes kapcsolatba hozzuk a kezelési lehetőségek esetleges előnyeit. Összefoglaljuk a korábbi kezelési tapasztalatok észlelt (racionális és irracionális) előnyeit (pl. akkor nem kerültem kórházba, tudtam aludni) és hátrányait (pl. szégyelltem, meghíztam, leállította a gondolataimat). A félreértéseket a korábban már javasolt körülmekintő felvezetéssel igyekezzünk korrigálni (elnézést kérünk a különbözö véleményért, nem tartjuk tévedhetetlennek magunkat, nem kell egyetértenünk, de tiszteletben tarthatjuk egymás véleményét, a sajátunkat hipotézis formájában mutatjuk be). Jelezzük vissza és hangsúlyozzuk a beteg által észlelt előnyöket. A kezeléssel kapcsolatban pedig ajánljuk fel a meg-

fontolás és a próba lehetőségeit. Maradjunk nyitva arra a lehetőségre, hogy a másíknunknak van ígaza, ígveljük egyútt, mi történik.

Vélhetően először nekünk kell elfogadnunk, az ő kezelés mentességi próba ajánlatát. Mi is legyünk nyitottak arra, hogy ez többé-kevésbé műíködhet. Ebben az esetben is egyútt fogalmazzuk meg előre azokat a kritériumokat, melyek azt jelzik, hogy a terv műíködik, vagy, hogy hol lesz az a pont, amikor be kell esetleg majd látnunk, hogy nem, és akkor el fogunk gondolkodni egy másík megoldáson.

A PARTNERSÉG

A segítés fő célja a bizalom megeremtése, egy olyan kapcsolat kialakítása, amely lelegendően biztonságos ahhoz, hogy a betegség évei során, szükség esetén mindig legyen bátorsága és bizalma hozzánk fordulni. Közvetett, másodlagos célunk a kezelés elfogadásához segíteni a beteget. Nem az a cél, hogy belássa, hogy beteg, hanem hogy függetlenül attól, mi a meggyőződése, tudjon okot találni arra, hogy elfogadja a kezelést. A „Nem vagyok beteg!” kijelentésétől az „Egy kis/Ez a kis segítség jól jöhet/elfogadható” érzéséig eljutni. Mivel ez egy folyamat, a cél teljesüléséhez nem szabad mereven ragaszkodnunk, különösen nem a kapcsolatépítés elején. Hazaengedhető valaki pszichotikus tünetekkel is (persze nem veszélyeztető állapotban), ha ez azt segíti, hogy így visszajöjjön a következő találkozáásra. A beszélgetések során megfogalmazott közös célok (pl. a kórházi felvétel elkerülése, a tanulás/munka folytatása, kapcsolatok megtartása, családi béke) eléérése felé tartunk, és ennek során, mintegy másodlagosan kialakulhat a kezelés fokozatos elfogadása is. Menetközben megfogalmazhatjuk, kinyilváníthatjuk és megerősíthetjük az együttműködésünket.

A kezelés elfogadás halogatása, vagy folyamatban lévő kezelés abbahagyási szándéka esetén is a kapcsolat megtartása, erősítése a cél. Megmagyaráztatjuk a szándék mögötti okokat és célokat. A kockázatot nyíltan kalkuláljuk, a lehetséges előnyöket és hátrányokat megbeszéljük. A kockázatot tudatosan és nyíltan kell vállalnunk nekünk is, amennyiben ennek a feltételei egyáltalán fennállnak. Az elsődleges szempont, hogy közvetlen veszélyeztető állapot nem állhat fenn, vagy még nem fenyeget. A család vagy a segítő rendszer más elemei is bevonhatók a kezelés-mentességi próbába. Az együttműködés megerősítésének kinyilvánított érdekében a családtagok vállalják a közös felelősség rájuk háruló részét, hiszen ők azok, akik érzékelni, tapasztalni fogják az állapot esetleges rosszabbodását, a veszély fokozódását. Ennek a családi/segítői kapcsolatnak a megbízhatóságától függ azoknak a kritériumoknak a közös kialakítása, nyílt megfogalmazása, ami az állapotrosszabb-

dást, a soron kívüli vagy sürgős orvoshoz juttatás feltételét fogja esetlegesen jelenteni. Ezeket a kritériumokat és a családtagok majdani esetleges segítő beavatkozását együtt beszéljük meg, és ezeket a betegnek is kinyilvánítottan el kell fogadnia, mert ezek jelentik az ő kezelést halasztó, vagy csökkentő/elhagyási kérését megvalósító közös erőfeszítésnek a biztonsági feltételeit. Ki kell közösen alakítani egy megfelelő krízis tervet. És azt is világosan közölnünk kell, hogy ha rosszra fordulnának a dolgok, ránk mindig számíthat. Engedje majd meg, hogy a család és mi is segítsünk, ha szükségessé válna, bár reméljük, hogy ez nem következik be, hiszen bele sem vágnánk ebbe a közös próbálkozásba, ha nem lenne esély arra, hogy úgy történjenek a dolgok, ahogy ő szeretné.

A betegek egy részénél a belátáshiány korrigálhatatlan, mivel minden valószínűség szerint dominálón szervi meghatározottságú, vélhetően hiányzik a kialakulását lehetővé tevő mentális folyamatokat biztosító neurális hátter. Azonban gyakori tapasztalatunk, hogy eredményes együttműködés, erősödő kapcsolat esetén a legalább elégséges mértékben elfogadott kezelés idővel, jellemzően több év után, önmagában is jelentősen hozzájárul ahhoz, hogy a beteg legalább annyit belásson, hogy a kezdeti minimális közös szemponton túl, másképp is segítenek neki a gyógyszerek (segít, hogy ne halljam a hangokat, nem menjen a komputer a fejemben, csökkenti a gyanakvásomat, nem érzem, hogy küldenének üzeneteket vagy jeleket). Idővel fokozatosan újrafogalmazza problémájakat, és azt mentális betegségként kezdi meghatározni, számon tartani. És bár nem ez volt sem az elsődleges, sem a másodlagos célunk, ez mintegy harmadik fokozatként tovább segítheti a betegeket a tudatos és felelősségteljes kezelési együttműködés fenntartásához, ami további és tartós stabilizálódáshoz segíti őket.

A VÁLTOZÁS PARADOXONA

E rövid dolgozat sommás összefoglalásaként álljon itt a változás paradoxonának Amador általi megfogalmazása. Belátáshiánnyal járó szkizofrénia eseteire is igaz az, hogy ítéletektől mentes, tiszteleten és bizalmon alapuló kapcsolatban, ha nem erőltetjük, hogy a másikkunk változzon, gyakran ő maga fog okokat keresni rá.

MENNYIRE BÍZHATUNK A TUDOMÁNYBAN? A TUDOMÁNY EPISZTEMOLOGIAI KITÜNTETETTSÉGÉRŐL A GALILEI-FILOLÓGIA LÁTVÁNYOS MELLÉFOGÁSÁNAK FÉNYÉBEN

SZÉKELY LÁSZLÓ

1. BEVEZETÉS: A GALILEI-FILOLÓGIA ÉS A KÖNYVÉSZETTÖRTÉNET BOTLÁSA

2011-ben kétkötetes, reprezentatív kivitelezésű tanulmánygyűjtemény jelent meg a berlini *Akademie Verlag*-nál, mely a koraújkori tudománytörténet – Kopernikusz fő műve után – talán második legjelentősebb könyvével, Galilei „*Sidereus Nuncius*”-ával foglalkozott. A tanulmányok középpontjában a 2005-ben New Yorkban fölbukkant, addig ismeretlen példány állt, amelyet különösen értékessé tett, hogy öt, kézzel készült Hold-rajzolatot tartalmazott.¹ Bár a kiváló csillagásztörténész Owen Gingerich még a most említett tanulmánykötetek elkészülte előtt gyanúsak találta e leletet², vele és az eredetiségre vonatkozó néhány további szkeptikus fölvetéssel szemben a tanulmányokat szerző elismert tudósok részletes *filológiai*, *grafológiai*, *könyvészeti* és *anyagtudományi* vizsgálatok alapján nem csupán arra a következtetésre jutottak, hogy e székszis indokolatlan, és a kérdéses példány minden kétséget kizárólag eredeti, hanem azt is megállapították, hogy az Galilei személyes korrektúrapéldánya volt, amelyben a rajzok magának a neves olasz tudósnak a kezétől származnak.³ Így a kétkötetes gyűjtemény

¹ A *Sidereus Nuncius* első, 1610-es velencei kiadásából az 550 példány többsége öt darab, Holdat ábrázoló rézkarcot tartalmazott (melyből kettő azonos eredetiről készült). A kiadó ugyanakkor elküldött 30 olyan példányt Galileinek, amelyből e metszetek még hiányoznak, és helyükön csak az üres lap látható. A kézzel készült Hold-rajzok a New York-i példányban e helyeken találhatók, ami azt a benyomást kelti, hogy Galilei az egyik ilyen példányba berajzolta volna az elhelyezendő rézkarcok képét, és most ez a példány került elő.

² Owen Gingerich: "The Curious Case of the M-L *Sidereus Nuncius*", *Galilæana*, 6, 2009. 141-165. o.

Gingerich kritikáját az ugyancsak Galilei-szakértő William R. Shea elvetette: V.ö.: William R. Shea: "Owen Gingerich's Curious Case", *Galilæana*, 7, 2010. 97-110. o.

³ V.ö.: Horst Bredekamp (ed.): *Galileo's O, Volume I.*: Irene Brückle and Oliver Hahn (eds.): *Galileo's Sidereus nuncius: A comparison of the proof copy (New York) with other paradigmatic copies*. Berlin, Akademie Verlag GmbH (a scientific publisher of the Oldebourg publisher group), 2011. (Published with the support by

szerkesztője, Horst Bredekamp, Galilei rajzainak elismert szakértőjeként, és a *Galilei mint művész* című, elsőként 2007-ben megjelent, majd 2009-ben újra kiadott – s a szóban forgó Hold-rajzokat már 2007-ben eredetiként tárgyaló – monográfia⁴ szerzőjeként a következőképpen értékelte e rajzokat:

„Továbbfolytatva Samuel Egerton munkáját, az 1990-es években Holdról Holdra elemeztem Galilei holdrajzainak stílusát. Most annál inkább hatást gyakoroltak rám a New York-i és a firenzei rajzok közötti hasonlóságok és különbségek. Kiderült, hogy e különbségek egy részét a New York-i példány papírja okozta (vesd össze Brückle és társai írásával e kötet 127. oldalától), míg a stilisztikai hasonlóságok nem hagytak semmi kétséget afelől, hogy valamennyin ugyanaz a kéz dolgozott.”⁵

A gyűjtemény második kötetében a neves könyvtörténész Paul Needham elemezte e korábban ismeretlen *Sidereus Nuncius* példányt, és vetette össze azt a könyv Galileitől származó kéziratával, rajzaival, valamint első kiadásának más ismert példányaival. E vizsgálódások nyomán Needham ugyanezen kötetben arra a következtetésre jutott, hogy Galilei folyamatosan figyelemmel kísérte és fölügyelte a könyvével kapcsolatos nyomdai munkálatokat, és így a New York-i példánynak, mint e „könyvkészítő” tevékenység egyik dokumentumának, tanulmányozása számos tudomány-, illetve könyv- és nyomdatörténeti ismerettel szolgál⁶. Mindezek nyomán a már említett Horst Bredekamp a két kötet közös előszavában joggal állapította meg, hogy

„A New York-inak a grazi és a washingtoni paradigmatis példánnyal, valamint számos más példánnyal történő összevetése révén oly színvonalú ismeretekhez jutottunk [a „*Sidereus Nuncius*”-ról – Sz. L.], mint amilyenekkel eddig csupán a Gutenberg-féle Bibliáról rendelkezünk. A résztvevők meggyőződése, hogy ez már

the Max-Panck-Gesellschaft, the Alexander von Humboldt-Stiftung and the BAM Bundesanstalt für Materialforschung und -Prüfung.)

⁴ Horst Bredekamp: *Galilei der Künstler. Der Mond, die Sonne, Die Hand*. Berlin, Akademie Verlag, 2007. revised edition, 2009. Bredekamp már ebben kifejti azt a nézetét, hogy a New York-i példány Hold-rajzai eredetiek. V. ö.: 101-216. o.

⁵ Horst Bredekamp: „Preface to Volume I and II : Cronology of a Discovery.” In. Galileo's O, Volume I : 7-16. o., idézet helye: 9. o.

⁶ Horst Bredekamp (ed.): *Galileo's O, Volume II.*: Paul Needham: *Galileo makes a book: the first edition of Sidereus nuncius, Venice 1610*. Berlin, Akademie Verlag GmbH (a scientific publisher of the Oldebourg publisher group), 2011. ISBN 978-3-05-005095-9 (Published with the support by the Max-Panck-Gesellschaft, the Alexander von Humboldt-Stiftung and the BAM Bundesanstalt für Materialforschung und -Prüfung.)

önmagában igazolja azt a kutatást, melynek eredményeit itt köz-
zétesszük..... A jelen könyvvel a *Sidereus Nuncius* megjelenésének
400. évfordulójához szándékoztunk hozzájárulni. Az évfordulót
nem sikerült pontosan betartanunk, de boldogok vagyunk, hogy
legalább a 2011. évre elkészültünk.”⁷

Ami Needham-et illeti, ő még e műve megjelenésének évében, 2011-ben –
a Gutenberg-bibliával kapcsolatos korábbi vizsgálódásai mellett többek kö-
zött ezen munkája elismeréseként is – elnyerte a könyvtörténészek leg-
rangosabb nemzetközi tudományos társaságának, az 1892. november 15-én
Londonban alapított *Bibliográfiai Társaságnak* ⁸ arany medálját ⁹, ami
tudomány-szociológiailag és episztemológiailag azt jelentette, hogy a szakma
– tehát az erre leginkább illetékes tudósok közössége – tudományosan alá-
támasztott, megbízható tudásként fogadta el a kérdéses könyvpéldány eredeti-
ségét, valamint azt, hogy a benne föllelhető rajzok magától Galileitől szár-
maznak. Amikor pedig a reneszánsz kor történésze, az egyesült államokbeli
Georgiai Állami Egyetem adjunktusa, Nick Wilding a köteteknek a *Renaissance*
Quarterly számára készülő recenzióján dolgozva már 2011-ben néhány gya-
nús mozzanatra figyelt föl, és fönntartásait megosztotta Horst Bredekamppal,
az – neves professzorként – a következő szavakkal háritotta el a tudományos
hierarchiában és szakmai elismertségében mélyen alatta álló Wilding szak-
mai jellegű aggodalmait:

„Vajon hányszor volt alkalma Önnek arra, hogy megtekintse a köny-
vet Richard Lan üzletében? A hitelességről írni anélkül, hogy va-
laki gondosan tanulmányozná a szóban forgó tárgyat, módszertani
halálos bűn.” (A Lan tulajdonában lévő példány) „eredetiségében
kételkedni bolondság.” (Ha ez a könyv hamis volna) „a tudomány-
történet lehúzhatná a redőnyt”.¹⁰

2012 márciusában a kötetek tanulmányait jegyző kutatók egy berlini tudo-
mányos szimpóziум megrendezésével ünnepelték a munkásságukat összegző
könyvek megjelenését, több éves kutatómunkájuk eredményét.¹¹ Bizonyára

⁷ Horst Bredekamp: „Preface ...” 15. o.

⁸ V. ö.: <http://www.bibsoc.org.uk/>

⁹ V.ö.: „*The Bibliographical Society Annual Meeting 2011*” *The Library*, Vol 13. no. 2. (2012) 238-253. o.

¹⁰ V. ö. Nicholas Schmidle: „A Very Rare Book. The mystery surrounding a copy of Galileo’s pivotal treatise.” *The New Yorker*, December 16. 2013. 62-73. o.

¹¹ V. ö. Horst Bredekamp, Irene Brückle, Paul Needham (eds.): *Galileo’s O, Volume III.: A Galileo Forgery: Unmasking the New York Sidereus Nuncius*. Berlin, Boston,

sem a kiadó, sem a Needham-et kitüntető tudományos társaság tagjai, sem maguk az ünnepi szimpóziumra egybegyűlt szerzők nem gondolták volna akkor, hogy két év múlva az utóbbiak egy harmadik kötetet fognak közreadni, amelyben ugyanők egyrészt azt fogják bemutatni, hogy miért is nem eredeti, hanem modern hamisítvány e példány, másrészt elmagyarázzák, hogy miként tévedhettek meg ily súlyosan korábbi, több éves, jelentős anyagi háttérrel támogatott tudományos vizsgálódásaik során.¹² S még csak azt sem mondhatjuk, hogy a tudomány önreflexív, önkritikus beállítódásának lehetünk e harmadik kötetben tanúi. Ugyanis a kutatás a 2011. évi két kötet kiadásával lezárult, és a bennük kifejtett álláspontnak mint lezárt, tudományosan igazolt álláspontnak megkérdőjelezésére nem volt nyitottság a kutatók részéről. Így – mint láttuk – azokat az észrevételeket, amelyekre arra utaltak, hogy *Sidereus Nuncius* e példánya talán mégiscsak hamisítvány, Bredekamp mint dilettánsakat utasította vissza. Ahhoz, hogy a radikális korrekcióhoz vezető újabb ismeretek érvényre jussanak, a kételyeket megfogalmazó Wilding tudományos érvelése önmagában nem volt elég: az eredmények újragondolásához tudományon kívüli tényezőkre – a *Sidereus Nuncius* újabb ismeretlen példányának fölbukkanására, és a New York-i példány egyik eladójával (együttal hamisítójával) szemben indult rendőrségi vizsgálatra – is szükség volt.¹³

Mielőtt továbblépnénk, a teljesség kedvéért azért meg kell jegyeznünk, hogy a Needham szerzősége által jegyzett II. kötetnek azok az elemzései, amelyek Galilei kézirataira és leveleire, valamint a hiteles *Sidereus Nuncius*-példányokra vonatkoznak, persze a New York-i példánnyal kapcsolatos melléfogás ellenére is érvényben maradtak, és informatívak. Mint amiképpen a történethez az is hozzátartozik, hogy a könyvpéldány eredetiségét megállapító kutatócsoport tagjai közül Needham volt az, akit a Wilding által föltárt gyanús jelek egyike végül meggyőzött arról, hogy tévedtek.¹⁴ Ennek azonban jelen tanulmányunk tárgya szempontjából nincs jelentősége: ami e vonatkozásban fontos, az az, hogy a hamis példányt a Needham által jegyzett kötet is olyanként tárgyalja, melynek eredetisége tudományosan megalapozott és minden kétségen fölül áll. Ami pedig Horst Bredekampot illeti, aki a 2007-ben

Walter de Gruyter GmbH, 2014. Online: <http://www.degruyter.com/viewbooktoc/product/416084> (Open Acces), 9. o.

¹² Horst Bredekamp, Irene Brückle, Paul Needham (eds.): *Galileo's O, Volume III*.

¹³ V. ö.: Paul Needham: „Frutiful Doubts, May – June 2012.” In: Bredekamp, Brückle, Needham (eds.): *Galileo's O, Volume III*., 15–24. o., hivatkozott rész: 16–17. o.; illetve: Stefano Gattei: „Horst Bredekamp (ed.), *Galileo's O...*.” *Nuncius Newsletter* n.6 / December 10. 2012.

¹⁴ Needham a III. kötet elején maga írja le e megtérésének történetét. („Frutiful Doubts, May – June 2012.”)

megjelenő, majd 2009-ben újra kiadásra kerülő *Galilei der Künstler* című könyvét már nagyobb részt a New-York-i könyvpéldány eredetiségére alapozta, és aki elsősorban felelős e hamis példány eredetiként történt diagnosztizálásáért, egy újabb könyvvvel profitált az esetből: a mundér becsületét védendő, a „Galilei's O” sorozatban az első két kötetet revidiálól III. kötet után egy IV. kötet kibocsátását is szükségesnek tartotta, amelyben 2007-es könyvének álláspontját igyekszik megvédeni azután, hogy hivatkozási alapjai közül a New York-i példány hamisként kiesett.¹⁵ Úgy tűnik, hogy egy ilyen melléfogás, amely más esetekben bukást jelenthet, egyeseknél újabb reprezentatív kiadású – és borsos árú – tudományos művekre ad lehetőséget, amelyben elmagyarázhatják, hogy tulajdonképpen nem is hibáztak, hanem „mélyebb értelem”-ben „igazuk” volt.

2. A TUDOMÁNYOS TÉVEDÉSEK ÉS MELLÉFOGÁSOK MINT A TUDOMÁNYOS ÉLET RENDSZERESEN VISSZATÉRŐ ESEMÉNYEI

A New York-i *Sidereus Nuncius*-példány esete egyik oldalról az érintett kutatók szakmai respektusa, valamint a kutatási eredmény magabiztos, ünnepélyes, reprezentatív bejelentése, másik oldalról az ezt követő látványos fölsülés közötti éles kontraszt következtében kifejezetten sokkoló, és a modern könyvészet és filológia történetében minden bizonnyal egyedülálló. S különösképpen ilyenként jelenik meg, ha figyelembe vesszük, hogy nem egyetlen személy, hanem egy jól képzett, szakmailag messzemenően elismert kutatókból álló interdiszciplináris csoport követte el tévedést, és a vizsgálódások oly átfogó körére alapozták a könyvpéldány eredeti voltára vonatkozó téves állítást, amely a tudomány- és könyvtörténeti vizsgálódásokon túl a betűtípusra, a nyomdatechnológiára és a könyvpapírra irányuló műszaki és természettudományos vizsgálatokat is magában foglalta.

Mindezen extrém és egyedi jegyek ellenére a hamis példányt eredetinek vélő tudóscsoport melléfogása párhuzamba állítható a tudományos tévedés klasszikus paradigmáival, s ennyiben mégsem teljesen példátlan vagy előzmény nélküli. Így az eset – figyelembe véve azt, hogy a kutatók itt is tudatos megítésvetés áldozatává váltak – óhatatlanul a tudomány rászédésének mindmáig legjellegzetesebb példáját, a *piltdowni leletet* idézi föl, amely sokáig az emberré válás hiányzó láncszemét képviselő kitüntetett tárgyként volt kiállítva a British Museumban, mígnem kiderült, hogy egy korabeli orángután állkapcsából és egy angol temetőből beszerzett emberi koponyamaradványból

¹⁵ Vö.: Horst Bredekamp (ed.): *Galileo's O, Volume IV. Galileis denkende Hand*. Berlin, München, Boston, Walter de Gruyter GmbH, 2015.

volt összeállítva.¹⁶ Igaz, a *Sidereus Nuncius* New York-i példányának sorsa még az antropogenezissel kapcsolatos, ezen durva hamisításnál is megdöbbentőbb, hiszen a piltdowni leletet kiállítása előtt nem vetették alá olyan tüzetes vizsgálódásnak, mint ezt a eredetinek minősített hamis könyvpéldányt. Ezzel együtt azonban mégiscsak erős a párhuzam a két eset között, és ez többek között abban is megmutatkozik, hogy a hamisítvány valósággal történő tudományos befogadása a Galilei-filológia és a könyvtörténész szakma részéről ugyanúgy a kutatói vágyak és álmok beteljesülését jelentette, mint annak idején az ember és a majom közötti hiányzó láncszem bizonyosnak vélt megelégedése. S persze e két markáns melléfogás mellett még számos olyan, sokáig tudományos igazságként tanított, de később korrigált vagy leleplezett tévedést sorolhatnánk még föl, amelyek nem föltétlenül kötődnek a tudósok tudatos félrevezetéséhez. Itt csupán egyetlen, életünket mélyen érintő példát megemlítünk meg ezek közül: évtizedekig tudományosan bizonyított, vitathatatlan igazságnak számított, hogy a tartós, súlyos gyomorfekélyt csak a gyomor csonkolásával lehet kezelni, miközben ma már tudjuk, hogy az esetek egy jelentős részében e betegség bakteriális eredetű, s ezek nem csupán enyhébb módon kezelhetők antibiotikumokkal, hanem esetükben a csonkolás eleve nem is vezethet eredményre.¹⁷

A fentiek szerint tehát a New York-i *Siderius Nuncius*-szal kapcsolatos melléfogás, ha látványosságában különös és ritka esemény is, jellegében

¹⁶ A csalást leleplező első közlemény: Weiner, J.S., K.P. Oakley & W.E. Le Gros Clark., "The Solution of the Piltdown Problem", *Bulletin of the British Museum (Natural History) Geology* 2.3 (1953): 139-46.. A szélesebb nyilvánosság számára a londoni Times ez év november 21-i ("Piltdown Man Forgery", *Times*, London, november 21 6. o.) közölte a hírt. A tárgykör gazdag, sok száz tételt magában foglaló irodalmából néhány mű: J.S. Weiner: *The Piltdown Forgery*. London, Oxford University Press. 1955. (Újabb kiadások: New York/Chicago, Dover and Oxford University Press, 1980/81, illetve J.S. Weiner and Ch. Stringer: *The Piltdown Forgery. Introduction, List of Characters and Afterword by Chirs Stringer*: New York, Oxford U. Pr. 2003), Frank Spencer: *Piltdown: A Scientific Forgery*. New York, Oxford University Press); uő. (szerk.) *The Piltdown Papers: 1908-1955*. New York, Oxford University Press., 1990.; John Wals: *Unraveling Piltdown: The Science Fraud of the Century and Its Solution*. Random House, 1996., Miles Russell: *Piltdown Man: The Secret Life of Charles Dawson & The World's Greatest Archaeological Hoax*. Tempus Publishing, 2004. A témaköréről rövid ismertetést ad: Székely L.: „Csalás, tréfa, hamisítás és elfogultság a tudományban.” *Világosság* 2006. 3. 67-90. o. (A piltdowni hamisítvánnyal foglalkozó rész: 67-69. o.)

¹⁷ V. ö. pl. : Paul Thagard: „Ulcers and Bacteria I: Discovery and Acceptance” és „Ulcers and Bacteria II: Instruments, Experiments, and Social Interactions.” *Studies in History and Philosophy of Science Part C Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*. Vol 29 (1998.) No. 1. 107-136. o. illetve No. 2. 317-342. o.

egyáltalában nem egyedi, és így óhatatlanul a hatvanas-hetvenes évekbeli, Thomas Kuhn nyomán megfogalmazódó, majd Paul Feyerabendnél radikálizáló tudománykritikákat juttatja eszünkbe, újból szembesítve bennünket azzal a kérdéssel, hogy *mennyiben bízhatunk meg a tudományokban?* Ráadásul e tekintetben nem is annyira a tudományos igazság kitüntetettséggel kapcsolatos elképzelésnek a kuhni tudományos paradigma fogalmán alapuló kritikája tűnik megfelelő elméleti háttérnek, hanem a radikálisabb feyerabendi kritika. Egyrészt ugyanis Kuhn a tudományt a normál kutatás időszakában – tehát akkor, amikor a kutatást egy jól meghatározott paradigma vezérli –, az adott paradigma kontextusában tekintve automatikusan megbízhatónak tekintette, hiszen a paradigma funkciója nála éppen az, hogy biztosítsa a keretében folyó kutatásoknak a saját kontextusában adódó megbízható, eredményes voltát. Másrészt, bár egy adott prekoncepciónak a kutatást befolyásoló hatása jól illusztrálható a kuhni tudományos paradigma kapcsán gyakran hivatkozott nevezetes nyúl-kacsa ábrával, és az a mód, amikkel éppen Kuhn elemzi a paradigma meghatározó szerepét az annak keretében folyó kutatásokra, e vonatkozásban is alkalmazható, a prekoncepció és tudományos paradigma ennek ellenére sem azonos egymással. Így *Sidereus Nuncius* New York-i példánya esetében – ha egyáltalában alkalmazható a tudományos paradigma fogalma a könyvtörténeti-filológiai vizsgálatokra – semmiféle paradigmaváltásról nem volt szó: a kutatók a szokásos keretek között, a szokásos módszerekkel dolgoztak, és az e keretek által nyújtott módszertani fogódzók és a paradigmához tartozó, begyakolt szakmai eljárások sem mentették meg őket a könyvpéldány eredetiségével kapcsolatos tudatos vagy tudattalan várákozásaikból fakadó melléfogástól. Sőt – mint amire majd később némileg részletesebben is utalni fogunk –, ez esetben a prekoncepció annyiban „paradigmán kívüli” volt, hogy éppenséggel megakadályozta a tudósokat abban, hogy az ilyen eredetiségvizsgálatok során alkalmazandó normák (az ilyenkor elfogadott „paradigma”) szerint kellő körültekintéssel járjanak el, és ez jelentősen hozzájárult tévedésükhöz.

A következőkben ezért Feyerabend nyomán fogjuk vizsgálni tanulmányunk címadó kérdését. Ennek során ugyanakkor – talán némileg paradox módon – végkövetkeztetésünk némileg eltér majd Feyerabend válaszától.

Elsőként azonban idézzük föl röviden Feyerabend legfontosabb vonatkozó gondolatait!

3. FEYERABEND LEGFONTOSABB ÁLLÍTÁSAI A TUDOMÁNYOK MEGBÍZHATÓSÁGÁRÓL

3.1. A tudomány episztemológiailag kitüntetett volta általános racionális elvek alapján nem alapozható meg.

Mindazok az érvek, amelyeket a tudományfilozófusok és a tudósok a tudomány ismeretelméleti – és általában racionális kitüntetettsége mellett – hoznak föl, Feyerabend szerint érvénytelenek. Nem létezik olyan egyetemes racionalitás, nincsenek olyan egyetemes normák, amelyek alapján a tudomány kitüntetettsége megalapozható volna.¹⁸ Mindezek nyomán:

„A racionalitás inkább csak egy hagyomány más hagyományok között, hogy sem olyan mérce volna, melyhez a hagyományoknak illeszkednie kellene.”¹⁹

3.2. A tudományba vetett általános bizalom tekintélyelvű, mely csupán az európai kultúrkör utóbbi két évszázadát jellemzi, és a vallásba vetett korábbi hittel és bizalommal állítható párhuzamba.

A modern tudománynak Feyerabend szerint nem azért van tekintélye korunkban, mert rászolgált arra, hogy bízzunk benne, hanem éppen megfordítva: azért bízzunk benne, mert az utóbbi évszázadok történelme során a vallás helyére lépve a világméretű meghatározó és a társadalom életét szabályozó tekintéllyé vált. Ezért az a modern kori, dualisztikus nézet, mely a tudományt a racionalitáshoz, a vallást az irracionalitáshoz sorolja, szerinte hamis, ideologikus.²⁰

3.3. Az általános racionalitáskritériumok és elvek hiányának ellenére a tudományos elméletek a konkrét gondolkodástörténeti szituációban, az adott korszak körülményei között és normáival megítélve racionálisak lehetnek.

¹⁸ V.ö.: Feyerabend: *Against Method. Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge*. London New Left Books, 1975., uő.: *Wider der Methodenzwang. Skizze einer Anarchistischen Erkenntnistheorie*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1988.; magyarul: uő.: *A módszer ellen*. (Ford. Mesterházi Miklós, Miklós Tamás és Tarnóczy Gábor) Budapest, Atlantis Kiadó, 2002., uő.: *Science in a Free Society*. London, NLB, 1978.

¹⁹ *Science in a Free Society*, 7. o.

²⁰ Feyeraband: id művek.

Az 1. és a 2. pontban ismertetett feyerabend-i tételekből nem következik a tudományok irracionális vagy antiracionális jellege, illetve a racionalitás fogalmának alkalmazhatatlansága a tudományos megismerésre. Sőt, a *nép-szerű*, de *téves* Feyerabend-olvasattal szemben az általános, tértől és időtől független, korlátlan érvényű és hatókörű racionalitás tagadásával egyidejűleg ő maga elismeri a történelmi korhoz és szituációhoz kötött racionalitás létezését. Ennek megfelelően *nem zárja ki a tudományos elméletek racionális voltáról való ítélkezés lehetőségét*, illetve általában azt, hogy egy-egy állítás, elképzelés vagy elmélet racionális vagy irracionális voltáról beszéljünk. Tételeinek következménye ezért mindössze annyi, hogy amikor egy tudományos elmélet racionalitásáról ítélkezünk, a helyes minősítés érdekében egyrészt mindig *a konkrét összefüggéseket, a konkrét gondolkodástörténeti szituációt*, másrészt mindig *az adott, konkrét elméletet* kell vizsgálnunk.

Így bár Kopernikusz rendszerét a XVI. században joggal minősítették irracionálisnak Ptolemaioszt pedig racionálisnak – fejtegeti a térhez és időhöz kötött racionalitás példajaként Feyerabend –, mindez nem jelenti azt, hogy ma is ugyanez volna a helyzet: a ptolemaioszi módszertan, illetve a földközéppontúság melletti ptolemaioszi érvek a XVIII. század elejére tarthatatlanná váltak. A mellettük való kiállítás, és a napközéppontú rendszer kepleri változatának elutasítása ekkorra már egyértelműen irracionális állásponttá vált:

„B. Ésszerű volt-e egy bizonyos időpontban elfogadni Kopernikust?

C. Volt-e egy olyan időpont, amikor ésszerűtlenné vált elutasítani Kopernikust?

... A válasz a B kérdésre: igen, azzal a megszorítással, hogy különböző érvek győztek meg különböző habitussal fölrüházott embereket...

A C kérdés megválaszolásakor emlékeznünk kell arra, hogy Kopernikusz hogyan kezdett. Kezdetben nézete pont oly mértékben volt ésszerűtlen, mint amely mértékben ésszerűtlennek kellett lennie 1700-ban a mozdulatlan Föld ideájának.”²¹

3.4. Nemcsak az egyetemes módszertani normák képzete, hanem a naiv ismeretelméleti anarchizmus is elhibázott. A „minden elmegy” formula nem Feyerabend tétele, hanem az általa elutasított naiv ismeretelméleti anarchizmusé.

²¹ Feyerabend: *Science in a Free Society*: 65. o.

Ha ragaszkodunk az általános ismeretelméleti normákhoz, az általános racionalitás fogalmához, valamint az ezen utóbbin alapuló egyetemes tudományos módszertan ideájához, akkor az ilyen normák tagadása valóban a „minden elmegy” naiv ismeretelméleti anarchizmusaként tűnik fel – fejtegeti Feyerabend. Mert ha a tudományos módszertant csak mint tértől és időtől független ismeretelméleti normák által szabályozott módszertant tudjuk elképzelni, a tudomány racionalitását pedig ugyancsak egyfajta tértől és időtől független racionalitás fogalmához kívánjuk kötni, akkor a tértől és időtől független kategóriák lehetőségének tagadása vagy működőképességének cáfolata nyomán valóban nem maradnak normák és szabályok, és így a tudományos megismerés valóban szabályozatlan, irracionális tevékenységként jelenik meg. Csakhogy – tiltakozik e fölfogás ellen Feyerabend – ez a benyomás csupán az egyetemesség hibás követelményének relációjában alakul ki:

... „ a *bármilyen megteszi* nem általam vallott »alaptétel« – nem hiszek benne, hogy konkrét kutatási problémáktól függetlenül is meg lehetne fogalmazni és gyümölcsözően meg lehetne vitatni »alaptételeket«, továbbá az efféle alaptételek esetről esetre változnak is – hanem annak a racionalistának a rémült kiáltása, aki valamelyest is alaposabban szemügyre veszi az általam fölsorakoztatott tudománytörténeti bizonyítékokat. A számtalan komoly és alapos bírálat olvastán, melyek az angol kiadás megjelenése nyomán hozzám szállingóztak, sűrűn gondoltam fájdalmas vágyakozással a Lakatossal folytatott vitákra: mekkorákat neveltünk volna, ha megadatik együtt átböngészni e bírálatokat.”²²

Hasonlóan nyilatkozik Feyerabend a *Science in a Free Society* című könyvében, ahol hangsúlyozza: egyetért azzal, hogy mind az abszolút mind a kontextusfüggő szabályoknak megvannak a maguk korlátjai, de ebből nem következtet arra, hogy minden szabályt és normát föl kellene adni:

„Amellett érvelek, hogy minden szabálynak megvan a maga korlátja, és nincs mindent átfogó racionalitás. Nem érvelek amellett, hogy szabályok és normák nélkül kellene eljárnunk. Szintén érvelek a kontextuális elemzés mellett, de azt állítom, hogy a kontextuális szabályok nem arra valók, hogy helyettesítsék az abszolút szabályokat, hanem csak arra, hogy kiegészítsék őket.”²³

²² Feyerabend: *A módszer ellen*: 18. o., illetve *Wider der Methodenzwang*, 11-12. o.

²³ Feyerabend: *Science in a Free Society*: 32. o.

Tanítványa Gonzalo *Munévar* arra hívja föl a figyelmet ezzel kapcsolatosan, hogy itt Feyerabend művének általánosan elterjed olvasata végzetes félreértés áldozatává válik. A mester ugyanis a „bármi elmegy” formulával valójában a *reductio ad absurdum* módszerét követő gondolatmenetének végeredményét összegezi sarkított-provokatív formában. S amiképpen az ateista sem válik attól hívóvé, hogy Isten létezését fölteszi, amikor a hit ellen a *reductio ad absurdum* érvel, a „bármi elmegy” sem válik Feyerabend nézetévé attól, hogy e módszert alkalmazva ehhez következtetéshez, mint „absurdum”-hoz jut el.²⁴

Az „anything goes” Feyerabend számára tehát egy „*reductio ad absurdum*” „absurdum”-a. Az *Against Method* történeti elemzései ugyan egyik oldalról amellettszólnak, hogy a tudománynak nincs egyetemes, tértől és időtől (azaz a történeti helytől és kortól, pl. az európai újkortól) független módszertana, és ennyiben és csakis ennyiben (vagyis egy ilyen tértől és időtől független, egyetemes módszertan kívánalmának fényében) valóban „minden elmegy”. Ám a *sztuációkötöttség feyerabendí követelménye alapján ez még sincs így*, ugyanis a tudománytörténet másik oldalról éppen azzal a tanulással szolgál számára, hogy a sztuáció, a konkrét kontextus meghatározza a tudományos módszertan követhető változatait. Ennek megfelelően az előbbi – Feyerabend által hivatkozott – példában a ptolemaioszi módszertan, illetve a földközéppontúság melletti ptolemaioszi érvek Kopernikusz művének megjelenése után még racionálisak voltak ugyan, de a XVIII. század elejére már tarthatatlanná váltak. Azaz akkorra ez a módszertan – az általa elutasított naiv ismeretelméleti anarchizmussal szemben – már Feyerabend szerint sem „ment el”. Ennek megfelelően, rekonstrukciójában az egyetemes módszertan ideája és a „minden elmegy” naiv ismeretelméleti anarchizmusa úgy viszonyul egymáshoz, mint egy fényképfölvétel negatívja és pozitívja: *ugyanazt a sémát testesítik meg ellentétes árnyalásban, miközben ő magát a sémát utasítja el* a kontextushoz kötött tudományos módszertan fogalmának bevezetésével. Mert a naiv anarchizmus „minden elmegy”-e és az egyetemes norma ideája egyaránt a semmiben (vagy ha úgy tetszik, egyfajta elvont térben) lebeg, s mint ilyen nem kapcsolódik a konkrét történeti és tudományos sztuációhoz, miközben Feyerabend koncepciója éppen azt hangsúlyozza, hogy elemzésünk során az elvontságokban való lebegés „szabadsága” helyett mindig e konkrétásra kell tekintettel lennünk.

²⁴ Munévar, Gonzalo: „Feyerabend and Beyond”. An Interview by Paul Newall (2005). <http://www.galilean-library.org/munevar.html>

A naiv ismeretelméleti anarchizmus és az egyetemesen kötelező módszer szélsőségének egyaránt elutasított koncepciójának kettőssége mellett a tudományfilozófus saját pozícióját az *ismeretelméleti idealizmus* és az *ismeretelméleti naturalizmus* fogalmi kettősségének kontextusában is elhelyezi. Az idealista fölfogás szerint – fejtegeti – az emberi tevékenységet (mind a tudományos, mind a mindennapi, mind a művészi és más tevékenységeket) a minden tradíciótól független, minden tradíció fölött állónak tekintett racionalitás jegyében kell megítélni, míg a „tradíciófüggetlenség” vagy az „objektivitás” itt szereplő követelménye teológiai eredetű, az „Isten” szó erejébe vett hit szekularizált formája.²⁵ A *naturalizmus* ezzel szemben úgy véli, hogy a racionalitás szabályait és mércéit a tradíciók elemzésével lehet megállapítani, s ezáltal a racionalitást föloldja a különböző hagyományok gyakorlatában. Teszi ezt anélkül azonban, hogy megadná azt a hagyományt, amelyet a tudományos racionalitás esetében a tudományokon belüli pluralisztikus hagyományok közül választani kellene, és ezért a naturalizmus sem oldhatja meg a tudományos racionalitás problémáját.²⁶ Az ezen két álláspont által kirajzolódó dichotómia kontextusában Feyerabend saját álláspontját úgy határozza meg azután, mint amely ezen egymás tükörképét adó két pólus egyoldalságának korrekciójával, kölcsönös egyoldalságuk elutasításával jön létre:

„A [tudományfilozófiai, illetve ismeretelméleti – Sz. L.] idealizmusnak és naturalizmusnak hátrányai vannak, amelyek egymással kölcsönös kapcsolatban állnak (azok egymásnak tükörképei), de amelyek eltávolíthatóak a kettő kombinációjával, és az Ész és a Gyakorlat kölcsönhatásának posztulálásával.”²⁷

„A naturalista azt állítja, hogy az ész (reason) teljességgel a tudományos kutatás *határozza meg*. Ebből megtartjuk azt a gondolatot, hogy a tudományos kutatás megváltoztathatja az észet. Az idealizmus azt állítja, hogy az ész teljesen *irányítja* a tudományos kutatást. Ebből megtartjuk azt a gondolatot, hogy az ész megváltoztathatja a tudományos kutatást. A két elem kombinációjával egy olyan vezérlőhöz jutunk, amely része az általa vezérelt cselekvésnek és megváltozik általa. A vezérlő csak azért tűnik leválasztottnak, mert 'teste', azaz az a szubsztanciális gyakorlat, mely alapját képezi, figyelem kívül marad, míg a 'gyakorlat' csakis

²⁵ Feyerabend: *Science in a Free Society*: 20. o.

²⁶ uo. 33. o.

²⁷ Feyerabend: *Science in a Free Society*: 8. o.

amiatt tűnik nyersnek, s irányításra szorulónak, mert nem vagyunk tudatában azoknak az összetett és kifinomult törvényeknek, amelyeket az tartalmaz.”²⁸

4. A TUDOMÁNY MEGBÍZHATÓSÁGNAK KÉRDÉSE A KONKRÉTSÁG FEYERABENDI KÖVETELMÉNYÉNEK KONTEXTUSÁBAN

4.1. ”Mennyire bízhatunk a tudományban kérdés” túl általános volta

A fönti feyerabendi tézisek már közelebb visznek bennünket címadó kérdésünk megválaszolásához.

A továbblépés érdekében idézzük föl immár harmadszor is – most már konkrétan a tudomány episztemológiai megbízhatóságára vonatkozó kérdés relációjában – a kopernikuszi példát! Egyrészt Ptolemaiosz elmélete mellett a XVI. században még racionális tudományos érvek szóltak, azaz az adott gondolkodástörténeti és kulturális kontextusban még Kopernikusszal szemben is ésszerű volt „bízni” a ptolemaioszi csillagászatban. Másrészt történetileg eljött az az idő, amikor egyetlen ésszerű attitűdként a kopernikuszi napközéppontúságba vetett *bizalom* maradt meg, de ez is már csak a kopernikuszi körök elvetésével, és a kepleri ellipszisek igenlésével volt elfogadható álláspont.

De vajon mi közös található ebben az utóbbi, kozmológiai példában és a Galilei-filológia előbb bemutatott látványos melléfogásában?

Egyrészt éles eltérés van a két példa között, hiszen az a tény, hogy Kopernikusz elméletének elfogadása egy idő után racionálissá, a ptolemaioszi elmélet melletti kitartás pedig irracionálissá vált, nem csupán a módszertani standardok és megfontolások megváltozásával függ mélyen össze, hanem egyúttal a kozmológiai világkép azon mélyreható transzformációjával is, amelyet ugyan a kopernikuszi elmélet indukált, de amelynek kibontakozása és kiteljesedése nem vezethető vissza csupán Kopernikusz elméletének hatására. Ezzel szemben a New York-i *Sidereus Nuncius* esetében mind az eredetiségre, mind a hamis voltra vonatkozó állítás ugyanazon módszertani standardok szerint fogalmazódott meg, nem is beszélve arról, hogy itt csupán egy olyan partikuláris kérdésről volt szó, amely nem csupán a kultúra egészének szempontjából tekinthető jelentéktelennek, de még a Galilei-kutatás konkrét területén sem hozhatott paradigmaváltást

²⁸ uo. 33.

Másrészt viszont – a tudományos állítások megbízhatóságának kontextusfüggése tekintetében – a párhuzam nagyon is kézenfekvő. Amikor ugyanis 2011-ben megjelent a *Sidereus Nuncius* New York-i példányával foglalkozó első két kötet, s benne elismert tudósok a tudomány általánosan elfogadott kritériumai szerinti érvekkel álltak ki a példány eredeti volta mellett, *a témában nem járatos kívülállók számára*, indokolt volt elfogadni ezt az állítást, s bízni annak igazságában – ugyanúgy, mint annak idején az akkori tudományosság alapján ésszerű volt bízni Ptolemaiosz rendszerében. Ami *a szakma többi, a kutatásban részt nem vevő szereplőit* (különösen a Galilei-kutatókat és a régi könyvek kutatóit) illeti, az ő esetükben ez a bizalom szintén indokolt volt. Ugyanakkor – szemben a kívülállókkal – e bizalom semmiképpen sem mentesíthette őket attól, hogy szakmai szemmel és kritikusan, végigolvassák a kutatási beszámolót, végiggondolják a végeredményhez vezető érveket, szembesítsék azokat a lehetséges ellenvetésekkel, és megvizsgálják, *hogy a kutatók valóban kellő alaposággal jártak-e el*. Ennyiben a szűkebb szakmán belüli bizalom sem itt, sem általában a tudományban, nem jelentheti az automatikus elfogadást, csupán azt, hogy a bejelentett eredmény vagy a közzétett kutatási beszámoló érdemes a komolyabb vizsgálódásra, és a kritikai áttekintésre (illetve a természettudományok esetében a megfigyelés illetve a kísérlet független kutatók általi megismétlésére). A hamisításra utaló jelek ismertté válásával azonban megváltozott ez a szituáció: az adott kontextusban érvényes tudományos standardok alapján immáron a korábbi – a könyvpéldány eredetiségére vonatkozó állítás – vált elvetendővé. Így a New York-i *Sidereus Nuncius* példány esetében a megbízhatóság tekintetében (és szigorúan csak e tekintetben, és semmiképpen sem a racionalitás standardjainak és a kozmológiának transzformációjában) két év alatt valami hasonló játszódott le, mint ami a Ptolemaiosz versus Kopernikusz/Kepler relációban két évszázad alatt.

De vajon ez a – Feyerabend nyomán megfogalmazódó állításunk – nem jelent-e ismeretelméleti cinizmust és nihilizmust? Nem azzal az állítással ekvivalens-e valójában, hogy egyáltalában nem bízhatunk a tudományban?

Ezek az ellenvetést sugalmazó kérdések jogosak: Feyerabend tudományfilozófiáját többek között éppen ilyen benyomások miatt fogadta annak idején heves ellenérzés és ellenkezés mind a tudományok, mind pedig a tudományfilozófia területén. Csakhogy – a la Feyerabend – a cinizmusnak és a nihilizmusnak ez az érzete csupán akkor jelenik meg, ha a tudományt, illetve annak megbízhatóságát a tökéletesnek, ideálisnak gondolt megbízhatóság absztrakt mércéje szerint szeretnénk megítélni, amely ugyan elismeri az éppen adott pontossági határokon túli bizonytalanságot, de e pontossági

határoktól eltekintve, azokon belül a tudománytól az abszolút, minden vitán felülálló bizonyosságot várja el.

Ahhoz ugyanakkor, hogy ezt jobban megvilágítsuk, túl kell lépniünk Feyerabendén.

Véleményünk szerint ugyanis a konkrét, kontextus-függő megközelítés követelményét ő maga sem teljesít kellőképpen, hanem számos ponton ő maga is elnagyolja, leegyszerűsíti a tudományról nyújtott képet. Így a tudomány megítélése során a történeti szituáción és az adott gondolkodástörténeti kor-szakban uralkodó normákon túl nem vonatkoztathatunk el sem a vizsgált tárgy, sem pedig az adott tudomány jellegétől. Ez a jelen tanulmány tárgya tekintetében azt jelenti, hogy címadó kérdésünk ebben az általános meg-fogalmazásban tárgyalhatatlan. Az ugyanis három eltérő kérdést takar, amelyek a következők:

1. Mennyire bízhatunk a tudományban a világnézeti és erkölcsi kérdések, valamint az általános ontológiai kérdések és a kozmológiai világkép tekintetében?

2. Mennyire bízhatunk a tudományban, mint az ember számára elérhető-megfigyelhető tér- és időbeli létezőkről ismereteket szerző és ezen ismereteket koherens rendszerbe foglaló tevékenységben?

3. Mennyiben bízhatunk a tudományban a társadalom mindennapi működése, és különösen mindennapi életünk megszervezése és döntései során?

A következőkben e kérdéseket fogjuk egyenként megvizsgálni.

4.2. Mennyire bízhatunk a tudományban a világnézeti és erkölcsi kérdések, valamint a kozmológiai világkép tekintetében?

Ha kiinduló kérdésünket az előbbi három alkérdésre fölbontva vizsgáljuk, az elsöre egyértelműen tagadó választ kell adnunk, hiszen az ide tartozó kérdések eldöntése, megválaszolása nem a tudomány területéhez tartozik. Bár a tudomány maga vizsgálhatja e kérdéseknek és a rá adható különböző válaszoknak természetét: (v.ö.: erkölcsstudomány, teológia, stb.), de maguk a válaszok alapvetően tudományon kívüli tényezőkön múlnak. Ezt talán leg-szembetűbbbben a teológia tudománya esetében láthatjuk, amely ugyan tudomá-nyos részletességgel kifejezheti és elemezheti egy adott vallás hitrendszerét, és érvelhet más vallások tanítása ellen, de az adott teológia művelése már eleve megköveteli az alapjául szolgáló vallással való azonosulást, és így nem dönthet „tudományosan” a különböző vallások között. Hasonlóképpen,

annak eldöntése, hogy mennyiben végezhetőek a genetikai kód – s ezzel a megszülető egyedek – manipulálására irányuló kísérletek az állatok, s különösképpen az emberek esetében, nem genetikai, nem tudományos, hanem olyan erkölcsi kérdés, amelynek megvilágításához ugyan hozzásegíthetnek a különböző világnézeti jellegű tudományok és a filozófiai elemzések, de amelyek tekintetében tudományos úton döntés nem hozható. Ugyanez mondható el az általános kozmológia tekintetében is: a gyakran megfogalmazódó téves elképzeléssel szemben kozmológiai világképiünk, azaz a természet és a világ, mint egész rendjével kapcsolatos képzeleteink rendszere sohasem adódhat a szaktudományos vizsgálódások részeredményeinek mechanikus összegzéseként, mivel óhatatlanul magában foglal nem szaktudományos elemeket, s különösképpen ontológiai és metafizikai meggyőződések. Sőt a helyzet éppen fordított: bár a szaktudományok visszahathatnak a kozmológiai világképre, és formálhatják azt, ezzel együtt is alapvetően az általános kozmológia adja a bázisát a szaktudományos eredmények és leírások filozófiai értelmezésének és egyetemes természettudományos világképpé történő szintézisének. Továbbá, számos esetben az általános kozmológia egy-egy új szaktudományos koncepció értelmének és értékének, elfogadhatóságának vagy elutasítandóságának megítélését is befolyásolhatja. (E tekintetben pedig megint hivatkozhatunk Feyerabend vonatkozó elemzéseire, aki talán az általános kozmológia e prioritását némileg leegyszerűsíti és eltúlozza, de akinek ezzel kapcsolatos érvelése ezzel együtt és releváns és megfontolandó.²⁹)

A valódi probléma azonban nem is az ilyen „világnézeti-hitbéli” vagy „filozófiai” jellegű tudományok tekintetében áll fönn, hanem a természet-tudományok és társadalomtudományok mint szaktudományok esetében. Ezek ugyanis hajlamosak arra, hogy a saját szűkebb területükön elért sikerekre és az ennek nyomán kivívott tekintélyükre alapozva megfeleldkezzenek saját ismeretelméleti korlátjaikról, és világnézeti-erkölcsi kérdésekben is követendő tekintélyként lépjenek föl. E tendencia különösen a múlt század ötvenes-hatvanas éveiben volt erős, és többek között éppen e tendenciák visszaszorítása volt az egyik motivációja a tudomány episztemológiai kitüntettségét megkérdőjelező, a hatvanas évek végétől kibontakozó relativista tendenciájú tudományfilozófiáknak.

A tudományok megbízhatóságára vonatkozó hármas kérdéscsoport első kérdése tehát tárgyitalan, mert az ide tartozó kérdések eldöntése alapvetően nem a tudományokon múlik, továbbá e tárgykörök különösképpen nem természet- vagy társadalomtudományos szaktudományi témák. Az ilyenek tekinteté-

²⁹ V. ö.: *Science in Free Society*, 31-39. o.

ben minden szaktudományos – azaz nem világnézeti, teológiai vagy filozófiai természetű – kategorikus kijelentés vagy válasz illetéktelen és elvetendő.

4.3. Mennyire bízhatunk a tudományban, mint az ember számára elérhető-megfigyelhető tér- és időbeli létezőkről ismereteket szerző és ezen ismereteket koherens rendszerbe foglaló tevékenységben?

4.3.1. A szaktudományok episztemológiai megbízhatóságának alapja az újkori európai gondolkodás kontextusában. Feyerabend elképzelésének korrekciója

A második kérdés viszont már valóban a szaktudományok episztemológiai megbízhatóságát érinti. S ezen a ponton éppen a szituációhoz kötés feyerabend-i követelménye alapján kell átvértékelnünk Feyerabend elemzéseit.

Nevezetesen: bár igaza van a radikális tudományfilozófusnak abban, hogy a tudomány, mint tekintély ahhoz hasonló pozícióba került a modern társadalomban, mint amilyet a korábbi korszakokban a vallás birtokolt, ám ez a tekintélyszerzés nem egyszerűen az egyházzal szembeforduló és a tudományt fegyverként használó társadalmi csoportok megerősödésének, illetve fölülkerekedésének következménye volt, hanem szorosan összefüggött a tudomány teljesítményével. Mert ha el is fogadjuk azt a feyerabend-i tételt, hogy e teljesítmény megítélésének nincsenek általános racionális normái vagy kritériumai, hanem ezek a kritériumok és normák szituációhoz kötődnek, nem tagadhatjuk azt, hogy az uralkodó tudománytörténeti fölfogás szerint tipikusan a Galilei és Descartes nevével fémjelzett korszakban (más megközelítésekben némileg előbb vagy később) egy olyan gondolkodástörténeti fordulat történt, melyben a téridőbeli, testi világ leírásában, illetve elméleti megragadásában két korábban kevésbé hangsúlyozott tényező normatív funkcióval bírót, kitüntetett értékűvé vált. Ezek egyike az előrejelzőképesség, másika pedig a jelenségeket összefüggő, azokat logikailag összekapcsoló, a lehetőség szerint matematikai egzaktsággal megformázott, de sem a tér- és időbeli világon túli transzcendens létezőkhöz, sem az okkult, belső minőségekhez nem folyamadó elméleti rendszer volt. Az újkori tudománynak az a térnyerése és tekintélyszerzése pedig, amelynek nyomán az mint a tér- és időbeli világ leírásában és megismerésében mérvadó szellemi tevékenység kitüntetetté vált, e két, akkor fokozatosan dominánssá váló normatív tényezők mért sikerei által megalapozott.

Így ha Kepler törvényei nem lettek volna levezethetők Newton elméletéből, a Halley üstökös nem jelent volna meg újra az előre kiszámított idő-

pontban, vagy a Neptunuszt nem sikerült volna megfigyelni abban a látszó égi pozícióban, amelyet Le Verrier kiszámolt, a newtoni tudomány sohasem tett volna szert arra a tekintélyre, amellyel rendelkezett. (S ez még akkor is így van, ha a különböző radikális relativista irányzatok megpróbálják ezt tagadni, és Newton felülkerekedését kizárólagosan társadalmi okokra visszavezetni). *A tudományosság azon formája, mely napjaink gondolkodását uralja, csak azért válhatott tekintéllyé, mert az előbbi értékeknek megfelelt, ezen értékeken megmértve sikeresnek bizonyult.* A tudományok jelentős része – a maga illetékességi területén, a tér- és időbeli világ adott (mechanikai, részecskefizikai, kémiai, biológiai, csillagászati, orvostudományi stb.) tartományának vagy rétegének rendszerezésében és jelenségeinek előrejelzésében – történetileg már bizonyította, hogy az előbb jelzett értékeken alapuló, történetileg előtérbe kerülő kritériumokon megmérve eredményes, teljesíti a vele szemben e tekintetben megfogalmazódó elvárásokat, és ezért rászolgál bizalmunkra.

Ami a tanulmányunk elején idézett két példát – a New York-i *Sidereus Nunciust* és a piltdowni leletet – illeti: ezek elemzése természetesen nem sorolható be az általános törvényeken alapuló tudományok közé, hiszen egyedi leletek interdisciplinárisan vizsgált egyedi tulajdonságairól van szó. Ám az érvelés szempontjából itt is – mint minden egyedi példány eredetiségének és származásának bizonyításakor – nagy szerepe van a különböző természettudományos, történeti, filológiai és más eszközökkel nyert adatok és sajátosságok koherens rendszerbe történő foglalásának, mégpedig oly módon, hogy ez a koherens rendszer összhangban legyen a származásra vonatkozó hipotézissel. Így az egyedi példányok eredetére vonatkozó interdisciplináris vizsgálódások eredményének hitelességét alapvetően a koherencia-elv teljesülése adja, de ennek alárendelten megjelenik a hipodeduktív érvelés és a predikció is, amennyiben a származásra vonatkozó hipotézisből következnie kell a vizsgálódások során megállapított tulajdonságok rendszerének. A *Sidereus Nunciust* New York-i példányát vizsgáló kutatók éppen ilyen, a könyv eredetiségére vonatkozó föltevésről összhangban lévő, abból következő tulajdonságok rendszerét tárták a tudományos közvélemény elé, és ettől tűnt állításuk tudományosnak és hitelesnek. Harmadik – az előző álláspontjukat revideáló – kötetük alapján azonban nyilvánvalóvá vált, hogy nem jártak el eléggé körültekintően, mivel nem tárták föl a példány minden ilyenkor relevánsnak tekintendő tulajdonságát, és így nem derülhetett ki a számukra, hogy a vizsgált könyvpéldány olyan jegyeket is tartalmazott, amelyek alapján az eredetiség-hipotézis megkérdőjelezhető lett volna. Így csak a megismételt vizsgálat derítette ki, hogy a példány papírja nem tartalmaz olyan rostokat, amelyek jelenléte pedig az eredetiséghipotézisből predikcióként adódik, vi-

szont olyanokat igen, amelyeket ugyanezen hipotézisből adódó predikcióként nem tartalmazhatna.³⁰ Hasonlóképpen, a könyvtörténet-tudomány alapján az eredetiséghipotézis bizonyos jellegzetességeket vont maga után predikcióként a könyv kötésére, illetve a kötéshez használt fonalra, amelyek nem teljesültek.³¹ Ezeket azonban szintén csak azután vizsgálta meg a kutatócsoport, miután más jegyek alapján már kiderült, hogy hamisítványról van szó, miközben egy alapos vizsgálattól elvárható lett volna, hogy e tényezőkre már eleve kiterjedjen.

Természetesen itt nem egyfajta irány nélküli hanyagsággal szembesülünk, hanem azzal, amit a III. kötet elején olvashatunk:

A kutatás valamennyi résztvevője azt a módszert alkalmazta, mely a könyvpéldány hamis voltának cáfolatára irányult, ahelyett, hogy az ellenkezőt próbálta volna megerősíteni.³²

E módszertani „melléfogás” mögött pedig a kutatóknak a *könyvpéldány eredetiségére vonatkozó preconcepciója* húzódott meg, amelyet nagyban motivált – különösen a kutatócsoportot megszervező és azt vezető Bredekamp esetében – az a tény, hogy vizsgálódásaik eredménye maradandó tudományos jelentőséggel csak a példány eredetisége esetén bírhatott volna, hiszen egy hamisítás leleplezéséből nem lehet messzemenő tudománytörténeti, esztétikai és könyvtörténeti következtetéseket levonni. Ezzel magyarázható az is, hogy már a kutatás megszervezése is kívánni valókat hagyott maga után, amennyiben szükség lett volna olyan párhuzamos vizsgálatokra, melyekben legalább az egyik csoport feladata a hamisításra irányuló jegyek keresése lett volna. Ám a kutatók tudat alatt bizonyára féltek attól, hogy a példány akár hamis is lehet, és ezért nagyreményű filológiai, könyvtörténeti és tudományfilozófiai fölfedezéseik tárgytalanná válnak. De ettől függetlenül is: a hamis volt cáfolata maga is megkívánta volna azoknak a predikcióknak ellenőrzését, amelyek az eredetiséghipotézisből következnek (pl. a papír rostjaira vagy a kötés fonálára), ám a kutatócsoport ehelyett megelégedett egy-két, az eredetiséget alátámasztani látszó sajátosságnál. Ez az eljárás pedig itt logikailag fölöttébb kifogásolható, hiszen a hamisítvány éppen attól hamisítvány, hogy a hamisító minél több olyan jegy előállításra törekszik, amely

³⁰ I. Brückle, Th. Smith, M. Mayer: „The evidence of the forged paper.” In: *Galileo's O, Volume III*. 35-59. o.

³¹ Nicholas Pickwoad: „The Evidence of the forged SMNL Sammelband book structure.” in: *Galileo's O, Volume III*.: 61-70. o.

³² *Galileo's O, Volume III*. 9. o.

az eredetiség mellett szól, és ezért egy potenciális hamisítvány esetében nem állhatunk meg azután, hogy néhány eredetiségre utaló jegyet konstatáltunk.

Az előbbieket összegezve tehát megállapíthatjuk, hogy az egyedi példányok származására és az eredetiség meghatározására irányuló interdiszplináris vizsgálódások eredményének megbízhatósága is a fentiekben elemzett két, az újkori gondolkodás történetében dominánssá váló kritériumon – a koherens, összefüggő rendszeren és az előrejelzőképességen – alapul. S az is kimutatható, hogy a New York-i hamis könyvpéldányt eredetinek minősítő kutatócsoport prekonceptciójától elfogódottan nem dolgozott eléggé körültekintően e kritériumok jegyében.

Annak részletesebb elemzése, hogy a New York-i *Sidereus Nuncius* könyvpéldányt vizsgálódásnak alávető kutatócsoport által kiadott első két kötet érvelésében miképpen jelenik meg a példány eredetiségére vonatkozó prekonceptció, és miképpen változik meg a csoport perspektívája a harmadik kötetben, valamint hogy ennek során milyen hibák azonosíthatóak az első két kötetet eredményező kutatás szemléletmódjában, külön tanulmány tárgya lehetne, és ezért ezzel itt a továbbiakban nem foglalkozunk.

4.3.2. A episztemológiai megbízhatóság megoszlása a különböző tudomány-kategóriák között

Az előbbieken amellet érveltünk, hogy az újkori tudományok tekintélyszerzése nem egyszerűen az e tudományok iránt elkötelezett társadalmi csoportok hatalmi és/vagy ideológiai fölülkerekedésének következménye, hanem a fordított összefüggésnek volt nagyobb szerepe: azért válhattak e csoportok dominánssá, mivel az újkori tudományok a történetileg elfogadottá vált kritériumrendszeren megmérve bizonyítottak, és ezáltal tekintélyre tettek szert.

Csakhogy, ha ily általánosan fogalmazunk, állításunk könnyen támadhatóvá válik, ugyanis e sikeresség nem egyenletesen oszlik meg a különböző tudományok között. Így Kuhnnak és Feyerabendnek igaza van abban, hogy nem húzható elválasztóvonal az áltudományok és a tudományok között. Például a közgazdasági előrejelzések – fölépítésükben, sikerességi fokukban és az előrejelzések teljesülének elmaradására nyújtott utólagos magyarázatokban – nem csupán az előbb említett két tudományfilozófus szerint, hanem maguk a közgazdászok szerint is hasonlatosak a csillagjósoláshoz. Mint amiképpen a közgazdászberkekben népszerű szállóige önironikusan állítja:

„A közgazdaságtani előrejelzések egyetlen funkciója csupán az, hogy az asztrológiát tiszteletre méltónak tüntesse föl.”³³

Ez azonban nem jelenti azt, hogy ne rajzolódna ki egyfajta hatékonysági skála mondjuk az UFO-tudománytól és az asztrológiától kiindulva a közgazdasági előrejelzéseken át egészen a bolygómozgások, a napfogyatkozások, vagy éppen a génekben megfigyelhető elváltozások biológiai következményeinek nagy megbízhatóságú előrejelzéséig. Már csak ennek alapján is indokolt a tudományok közötti különbségtétel, s ekkor még nem is érintettük a társadalomtudománynak azt a természettudományokénál jóval fokozottabb érték- és érdekerthettségét, amelyet többek között *Mannheim Károly tudomány-szociológiája* tematizált.³⁴

Ezért mindenképpen vissza kell térnünk a tudományok közötti azon megkülönböztetéshez, amely ellen a tudásszociológia modern, radikális irányzatai támadást indítottak. Csakhogy itt *nem a Feyerabend által elvetett egyetemes racionalitás alapján jutunk el a különbségtételhez, hanem éppen a történeti beágyazottság, valamint a konkrétság és a situációhoz kötöttség figyelembevételével*. Mivel az újkori tudományokba vetett bizalom alapvetően azok prediktív sikerességén és az általa létrehozott koherens, összefüggő magyarázatrendszeren alapul, nyilván elsősorban azokban a konkrét tudományokban bízhatunk inkább, amelyek a tekintetben fokozottabban sikeresek. Ráadásul figyelembe kell vennünk azt is, hogy ugyanazon sikeres előrejelzés eltérő teoretikus alapokon is megadható, és így egy és ugyanazon jelenségsoportra elvben több koherens magyarázat adható, aminek nyomán a prediktív sikerességből semmiképpen sem vonhatunk le közvetlenül ontológiai következtetéseket. Ha a természettudományok elméletek jelentős részénél az előrejelzésekben meg is bízhatunk, az előrejelzések alapjául szolgáló elméletek tekintetében számos esetben szkeptikusnak kell lennünk az adott elmélet ontológiai állításait illetően, és ennek nyomán episztemológiai értékének megítélésében elkerülhetetlenül szükségünk van arra is, hogy filozófiailag elemzzük a lehetséges tudományos alternatívákat.

³³ Eredetiben: “The only function of economic forecasting is to make astrology look respectable.”

Magát a kijelentés Ezra Solomon, amerikai közgazdásztól ered, de egy 2000. évi téves hivatkozás nyomán azóta olykor John Kenneth Galbraith kijelentéseként idézik. Solomonra utaló források: pl. *Reader's Digest* 1985 Item notes: v.126 (no. 753-758 1985) 33. o., illetve Walter Evans Hoadley: *Looking Behind the Crystal Ball, Or How to Use a Business Economist Successfully* Vantage: 1988. 118. o.

³⁴ V.ö. pl.: Mannheim Károly: „A tudásszociológia”, In. uő.: *Tudásszociológiai tanulmányok*. Budapest, Osiris Kiadó, 2000. 299-343. o.

A talán legismertebb, Thomas Kuhn által hangsúlyozottan hivatkozott példát tekintve: Newton koherens magyarázatot adott ugyan a mechanika és a gravitáció jelenségére, amely egyúttal fölöttébb hatékonynak is bizonyult, ám tézise a gravitációról mint távolba ható erőről, a mai fizika fényében hamis. Hasonlóképpen, Einstein általános relativitáselmélete azt feltételezve, hogy a téridő geometriája nem eukleidészi, számos sikeres és minden korábinál hatékonyabb előrejelzéseket nyújt. Csakhogy a relativitáselméletnek lehetséges olyan – tudományosan legitim, és az einsteini előrejelzéseket megőrző, illetve azokkal mindenben azonos előrejelzéseket adó – értelmezése is, amely az alkalmazott nem eukleidészi geometriákat nem tekinti a fizikai téridő leírásának, csupán a fizikai világ reprezentációjául szolgáló eszköznek, vagy azt éppen nem valamiféle üres, fizikai „téridő”, hanem a gravitációs mező leírásaként tárgyalja.

Mindebből következik, hogy az ilyen konkrét ontológiai kérdések, bár egy-egy adott szaktudomány kontextusában jelennek meg, már érintik az ontológiát és az általános kozmológiát, és mint ilyenek, a szaktudományok és a filozófia határán mozognak. Ezért az a velük kapcsolatos nyitottság és bizonytalanság, amely az adott szaktudomány *prediktív sikeressége* és fogalmi-logikai-matematikai koherenciája ellenére fönnáll, már filozófiai természetű, és ezért e kérdések csak a filozófia és a szaktudomány relációjában tárgyalhatók. Mindez azonban nem érinti a predikciókkal kapcsolatos megbízhatóságot. Így például a relativitáselmélet esetében az interpretáció tekintetében fönnálló nyitottság egyáltalában nem teszi megbízhatatlanná azt az állítást, hogy a Föld abszolút mozgásának kimutatására irányuló Michelson-Morley-féle kísérlet és más hasonló kísérletek a pontossági határoktól eltekintve mind negatív eredménnyel jártak, és ezt még az olyan, a tudományok megbízhatatlansága mellett érvelő szerzők sem tagadhatják, mint például Pinch és Collins, akik csak a pontossági határok környékén jelenlévő bizonytalanságra hivatkozhatnak álláspontjuk védelmében.³⁵ Mivel azonban a prediktív megbízhatóság mindig deklaráltan e pontossági határoktól eltekintve érvényes, az ezen határok környékén megjelenő bizonytalanságokra hivatkozva tautologikus a megbízhatóság ellen érvelni.

S e ponton jutunk el harmadik kérdésünkhöz.

³⁵ Harry Collins and Trevor Pinch: *The Golem: What Everyone Should Know About Science*. Cambridge, Cambridge University Press, 1998. 29-43. o.

4.4. Mennyiben bízhatunk a tudományban a társadalom mindennapi működése, és különösen mindennapi életünk megszervezése és döntései során?

A fentiek fényében e vonatkozásban elsősorban és döntően csak a *természet-tudományok*, a *műszaki tudományok* és az *orvostudományok* jöhetnek szóba, hiszen a társadalomtudományokat jellemző (nem teoretikus, logikai vagy filozófiai megfontolások, hanem a hosszú távú tapasztalat alapján adódó) gyengébb prediktív erő, továbbá a fokozott érték- és érdekerheltség miatt ezeket eleve szkeptikusan kell kezelnünk – s különösképpen olyankor, ha e tudományok mindennapi életvitelünket, gazdasági, politikai vagy más hasonló döntéseinket szeretnék befolyásolni. Ami az előbb felsorolt három tudománytípust illeti, azok viszont *oly mértékben a modern társadalom mindennapi életének részévé váltak, hogy e társadalom kontextusában, annak tagjaként és értékeinek követőjeként nincs más lehetőségünk, mint-hogy – ha fönntartásokkal, a tévedés lehetőségével is számolva – bízunk kell bennük.*

Persze ez a „kell” csak föltételes. Lemondhatunk ugyanis az ezek által megteremtett eszközökről és az általuk létrehozott eljárásokról. Kikapcsolhatjuk örökre számítógépünket. Eldönthetjük, hogy sohasem ülünk tömegközlekedési eszközökre, és ezen túl csak a falusi javasasszonyhoz fordulunk egészségügyi problémáinkkal. Ám egy ilyen döntés egyben azt is jelentené, hogy – legalábbis részlegesen – kilépünk abból a kultúrából, amelyben élünk. Másképpen fogalmazva: *az előbb említett tudományok iránti gyakorlati bízalom csupán magával kultúránkkal együtt vethető el, hiszen ezen utóbbinak azok szerves részévé váltak.* És ez a természettudomány esetében a második kérdésünk, azaz a tér- és időbeli világon belüli létezőkről nyújtott rendszerezett természettudományos ismeretek tekintetében is igaz: Feyerabend elemzése szerint ma már irracionális volna nem bízni a napközéppontú rendszerben, s az ő gondolatmenetét kiegészítve arra a következtetésre kell jutnunk, hogy hasonlóképpen irracionális volna kételkednünk abban, hogy örökletes tulajdonságaink génjeinkben vannak kódolva, s hogy egy-egy adott, konkrét génszegmens speciális hibái az utódokban meghatározott örökletes betegségeket okozhatnak. Ugyanakkor az ilyen tudományos elméletek esetében sohasem szabad megfélekednünk a jelen tanulmány 4.3.2. pontjának végén említett korlátról, vagyis arról, hogy ugyanazon jelenségek rendszerére olykor két vagy több egymástól eltérő ontológia magyarázatot nyújtható, valamint hogy ma már elutasított ontológia alapján is rászolgálhat egy-egy tudomány arra, hogy előrejelzései tekintetében megbízunk benne. Így a gravitációt mint távolbaható erőt az általános relativitáselmélet elutasítja, ám

ettől még azokon a pontossági határokon belül, ahol Newton elmélete megbízhatónak bizonyult, ma is maximálisan támaszkodhatunk erre az elméletre. Ott viszont, ahol a newtoni elmélet már nem elég pontos – például a műholdas helymeghatározás esetében – annak előrejelzéseit korábban még sohasem vizsgálták, s így e területeken az korábban sem bizonyult megbízhatónak. Ez pedig azt jelenti, hogy e tartományok esetében sem kell fölülvizsgálnunk a korábban belé vetett bizalmat, mert e tartományok tekintetében az előrejelzések megbízhatósága – a vonatkozó tapasztalat híján – nem volt tapasztalatilag megalapozva.

4.5. A feyerabendi álláspont megalapozott elemei és részleges korrekciója

Tanulmányunk e részének összegzéseként megállapíthatjuk tehát, hogy Feyerabend joggal kritizálja azt a személetmódot, amely a világnézeti, filozófiai és az általános kozmológiai kérdéseket a szaktudományokhoz szeretné utalni, és e területeken is azokat tekinti mérvadó tekintélynek, hiszen ezek tekintetében e tudományoknak nincs semmiféle illetékessége. Hasonlóképpen igaza van akkor is, amikor föllép azon tendencia ellen, amely az élet minden területét a tudományok megítélése alá szeretné bevonni, és megalapozottan állítja, hogy e tendencia a társadalom, illetve ezen belül a kulturális közösségek és az egyének szabadságát veszélyezteti. Végül egyetérthetünk vele abban is, hogy egy-egy tudományos projekt támogatásra való érdemeségének megítélése sem tudományos kérdés. Ám a tudományok egy nagy osztálya tekintetében – a jelentős prediktív hatékonysággal bíró tudományokról, valamint a mindennapi életünk részét képező műszaki tárgyak, eszközök, eljárások és gyógymódok tudományairól van szó –, nem fogadható el korrekció nélkül álláspontja. E tudományok tekintélye ugyanis alapvetően az újkori Európában kialakult és elfogadottá vált értékrendszer kategóriái szerinti sikerességnek (mindenekelőtt a prediktív erőnek és a logikai-fogalmi, valamint matematikai rendszerező képességnek) köszönhető, nem pedig az azt képviselő csoportok politikai felülkerekedésének következménye. A társadalom ugyan elutasíthatja Feyerabend szellemében egy-egy adott tárgykör – pl. a Mars, vagy a távoli kozmikus objektumok – kutatását, mint haszontalant. De ha már egyszer e kutatások mellett döntött, azok tekintetében csak és kizárólag a vonatkozó természet- és műszaki tudományok azok, amelyek illetékesek, mivel a szaktudományok elmúlt két- három évszázados tevékenységének tapasztalata alapján ezek azok, amelyekben meg lehet és meg kell bízni még annak ellenére is, hogy – mint általában minden bizalom esetében – a bizalommal a melléfogás, a tévedés, a megcsalás lehetőségé-

nek is kiszolgáltatjuk magunkat. S ezen érdemesség a bizalomra ugyan a tudományok mai tekintélyéből fakad (a tudományok általános tekintélye alapján bízhatunk abban, hogy az adott területen a szaktudományok rendszere által arra kijelölt résztudomány az illetékes), ám e tekintély forrása éppen az az elmúlt három évszázad során adódó *társadalmi tapasztalat*, hogy *e bizalom a hosszabb távon hatékony prediktív erővel bíró elméletek esetében csak ritkán bizonyult érdemtelennek, csak ritkán vezetett csalódáshoz*. Így például a mai fizika szerint ugyan a gravitáció – szemben a XIX. században uralkodó képzetrel – nem távolbahatás, de a gravitáció mibenléte nem annyira szaktudományos, mint inkább *az általános kozmológiához tartozó kérdés*. *Az adott pontossági határokon belül pedig a bolygók a mai fizika szerint is úgy keringenek, ahogyan az Newton elméletéből kiszámítható*.

Persze Feyerabend tudománykritikája nem csupán a módszer problémáját elemzi, hanem egyúttal kétségeket fogalmaz meg a tekintetben, hogy általában a tudományok által hasznosnak minősített kutatások valóban hasznosak- és kívánatos-e a társadalom számára.³⁶ S egyetérthetünk vele abban, hogy e társadalmi „hasznosság” mérlegelésében nem bízhatunk meg a tudományoknak önmagukról állított ítéletében. Csakhogy „a mennyire bízhatunk a tudományokban” itt tárgyalt kérdése nem erre vonatkozik, hanem csupán arra, hogy az adott szaktudomány a maga illetékességi területén mennyire megbízható. Így – Feyerabend ezzel vonatkozó szkepszisének engedve – feltehetjük például, hogy a Mars-kutatás és a távoli kozmikus objektumok vizsgálata kifejezetten káros a társadalom számára (mivel például elvonja a kutatói státuszokat a „szabad társadalom”-ért harcoló feyerebendianus tudományfilozófusoktól), de ez egyáltalában nem érinti azt, hogy ezen kutatás tekintetében a vonatkozó tudományok együttese (röviden: a Mars-kutatás tudománya) az, amelyben megbízhatunk. Mert kultúrunkban nem az a Mars-kutatás kérdése, hogy e bolygó oppozíciója az Oroszlán csillagképben (amikor is az előbbi különösen vörösnek látszik) véres események előjele-e (ha ez lenne a kérdés, akkor természetesen e tekintetben a mai Mars-kutatás mint tudomány megbízhatatlan volna, és az asztrológusokban kellene bízunk), hanem az, hogy pl. van-e víz a Marson, s ha igen milyen arányban és milyen formában.

S ha már itt tartunk, megjegyezzük, hogy ami a Mars kutatásának érdemességét vagy érdemtelenységét illeti, ha a valós – s nem a Feyerabend által hivatkozott fiktív – nyugati társadalom Feyerabend szellemében szavazhatna erről, könnyen lehet, hogy minden feyerabendi ellenpropaganda ellenére

³⁶ V.ö.: Feyerabend: *Science in a Free Society* ...

lelkes támogatását adná e kutatásokra, sőt, talán követlené, hogy minél előbb induljon a Marsra emberi expedíció.

5. ÖSSZEGZÉS: A TUDOMÁNYOK MEGBÍZHATÓSÁGA UGYAN RELATÍV ÉS SÉRÜLÉKENY, DE A TUDOMÁNYOKBA VETETT BIZALOM AZ EURÓPAI KULTÚRKÖRBE ÉLŐ EMBER ELKERÜLHETETLEN SORSA

Ha összegezni szeretnénk elemzésünket, elsőként azt kell megállapítanunk, hogy a tudományos tévedések történelmi példái nem *a tudományok rendszerének, mint kultúránk releváns alrendszerét képező intézménynek megbízhatatlanságáról* szólnak, hanem arról, hogy e rendszer megbízhatósága *sérülékeny*. Ezért a tudományokba vetett bizalom kultúránkban ugyan racionális és indokolt, de nem lehet föltétlen és abszolút. A konkrét esetekben sohasem lehetünk teljesen biztosak abban, hogy nem fogunk-e csalódni: tisztában kell lennünk azzal, hogy a konkrét, egyedi elméletek olykor tévesek. Így az orvostudományba vetett bizalom harminc évvel ezelőtt magában foglalta annak elfogadását, hogy a gyomorfekély nem bakteriális eredetű, és súlyosabb eseteiben az életveszélyes következmények elkerülésének egyetlen módja a fekélyes rész műtéti eltávolítása. Ma már tudjuk azt, hogy e betegség eseteinek egy nagy osztályát tekintve ez súlyos tévedés volt.

Mint minden bizalom, úgy a tudományba vetett bizalom is tehát olykor tévedéseknek szolgáltat ki bennünket. Ez pedig három egymástól különböző tényezőtől fakad. *Egyrészt* – mint láthattuk – a tudományos igazságnak nincsenek abszolút, téren és időn kívüli, biztonságosan alkalmazható normái. *Másrészt*, ha léteznének is ilyen normák, azok még pontos betartásuk esetén sem jelenthetnének abszolút garanciát a tévedés lehetőségével szemben. *Harmadrészt*, abban az esetben, ha léteznének ilyen abszolút normák, és mind ezek, mind pedig a térhez és időhöz kötött, az adott történelmi és kulturális szituációban érvényes történelmi normák egyformán abszolút garanciát adnának a tévedéssel szemben, azok alkalmazása még ekkor is mindig emberi tevékenység volna, és mint ilyen sohasem volna kizárható a helytelen alkalmazásból fakadó tévedés. Igen valószínű például, hogy a gyomorfekélyek egy osztálya esetében ma már tudományosan érvényesnek tekintett bakteriális eredet fölfedezésére a mindenkor adott tudományos normák legszigorúbb alkalmazásával sem nyílt volna automatikus lehetőség: ahhoz szerencsére és kreativitásra volt szükség, amelyek révén azután az ugyancsak elkerülhetetlen fogalmi transzformációhoz vezető vizsgálódások kibontakozhattak. Ezzel szemben viszont úgy tűnik, hogy a piltdowni antropológiai hamisítvány eredetiként történő tudományos befogadását az adott, érvényes-

ként elfogadott normák szigorúbb betartásával talán el lehetett volna kerülni. A New York-i hamis könyvpéldány esetében pedig a kutatók minden jóhiszemű eljárása ellenére kirajzolódik a kutatócsoport preconcepciójából adódó elfogultság, mely korlátokat szabott az érvényes normák szerinti kellően körültekintő vizsgálódásoknak.

A tudományba vetett bizalom tehát mindaddig, amíg modern kultúránk kontextusában kívánunk élni elkerülhetetlen sorsunk, amely – mint minden bizalom – egyúttal ki is szolgáltat bennünket a tévedés, a megcsalás lehetőségének. Az e tényezőből fakadó kockázatok pedig – különösképpen az alternatív megközelítések, alternatív eljárások, gyógymódok tekintetében és az irántuk való nyitottságban – fokozott felelősséget ró mind a szaktudósokra, mind pedig a filozófusokra és tudományfilozófusokra. A feyerabendi tudományfilozófia végeredményben minden korrigálandó túlzásával és radikalizmusával együtt erre a kockázatra és felelősségre hívja föl a figyelmet, és a New York-i hamis *Sidereus Nuncius* fura sorsa arra emlékeztet, hogy ez az üzenete ma is aktuális.³⁷

³⁷ A szerző ezúton mond köszönetet kollégájának, Mester Bélának, aki fölhívta a figyelmét a Bredekamp-féle kutatócsoport látványos melléfogására.

GAZDASÁG ÉS ETIKA, AVAGY A PÉNZ BELSŐ ARHITEKTÚRÁJA EGY VILÁG A MONETÁRIS ÁLÉRTÉK FOGSÁGÁBAN

GARACZI IMRE

A 19. század végére a pénzzel kapcsolatos szenvedélyeknek már elég széles irodalma bontakozott ki. 1900-ban jelent meg Georg Simmel: *A pénz filozófiája* című monumentális elemzése, amelyben analitikus és szintetikus módszerrel mutatja be az emberiség történetének kronológiája alapján azt a folyamatot, melynek során a pénz, mint egyszerű gazdasági értékmérő, a modern korra az emberi életvilág legfontosabb tartalmává vált. Kiindulópontja a következő: „Ahogy gondolataimnak az általánosan értett beszéd formáját kell öltetniük ahhoz, hogy ezen a kerülő úton előmozdíthassák gyakorlati céljaim megvalósítását, úgy kell cselekvésemnek vagy birtoklásomnak is a pénzérték formáját felvennie, hogy további akarásomat szolgálhassa. A pénz a legtisztább formában vett szerszám, mégpedig a fent meghatározott fajtából: a pénz olyan intézmény, amelybe az egyén tevékenységét és birtoklását becsatornázza, hogy rajta átfolyatva őket érjen el olyan célokat, amelyek a közvetlenül rájuk irányuló fáradozással elérhetetlenek volnának. Az a tény, hogy bárki közvetlenül ténykedhet vele, még egyértelműbben emeli ki szerszámjellegét...”¹

Az ember és pénz viszonyában az utóbbi tartalma nemcsak azt jelenti közvetlenül, hogy a pénztárcánkban vagy a kezünkben tartjuk, hanem mint értékjel, beépült a szubjektumok közötti normákba, és a legfőbb tulajdonsága az, hogy elvileg - a mennyiség függvényében - korlátlan célok megvalósítását teszi lehetővé. A pénz fogalma eredetileg igen messze állt az ember szellemi erejének minőségeitől, hiszen például a vallásokhoz, vagy a kultúra intézményeihez kötődve lényük egészével voltak képesek kifejezni céljaikat, s ennyiben távol álltak az eszközjellegtől. A pénz azonban csak eszközjellegével minősíthető, és nem kötődik tartalmilag semmiképpen azokhoz a célokhoz, amelyeket meg tudunk valósítani a segítségével. „Teljesen közömbösen áll az objektumok felett, minthogy tőlük még elválasztja őt a csere mozzanata: amit ugyanis a pénz, mint egész közvetít, az nem az objektum birtoklása, hanem az objektumok kicserélése egymással. Tökélyre vitt formáiban a pénz az

¹ Georg Simmel: *A pénz filozófiája*. Osiris Kiadó, Budapest, 2004. 235-236. o. Fordította: Berényi Gábor (a továbbiakban: Simmel)

abszolút eszköz, mert egyrészt teleológiai teljesen meghatározott, s elutasít minden, másfajta láncolatból eredő meghatározottságot, másrészt viszont a céllal szemben is csupán tisztán eszköz és szerszám, lényegét illetően nem határozza meg előre semmiféle egyedi cél, s a célok sorával szemben az átmenet teljesen közömbös pontjaként lép fel.”²

A pénz tartalma és formája tökéletesen azonos absztrakt képzetével, és így tölti be a *közvetett lény* fogalmát. A pénz fogalma az emberi célok metszéspontjaiban áll. A célok feltételezik az eszköz rendelkezésre állását, az eszközök pedig elősegítik a célok kialakítását. A pénz birtoklása alkalmat ad a hozzá kapcsolódó szenvedély és vágy tárgyszerűsítésére. Lehetővé teszi a relatív választást, hiszen az egyik árucikk helyett akár egy másikat is választhatunk, s így – mivel a pénz nem kötődik egyetlen konkrét célhoz sem – ereje és tartalma a célok összességére vonatkozik. Tehát a pénz nem rendelkezik önálló tartalommal. A szubjektumnak a pénzhez kötődő belső alapviszonya az, hogy rendszeresen használatba vegye, vásároljon, befektessen, stb. vele. A pénz és áru viszonya egyoldalú: „Végso soron a legkülönbözőbb áruk csak egyetlen értékke, a pénzzé alakulhatnak át, a pénz viszont rendkívül sokféle áruvá. A munkával szemben a pénznek az a sajátja, hogy a pénztőke szinte mindig más és más alkalmazási formára lelhet – legfeljebb némi veszteséggel, de gyakran nyereséggel –, a munka viszont szinte sohasem, méghozzá annál kevésbé, minél nagyobb szakértelmet igényel.”³ Mindez rámutat arra az egyenlőtlen helyzetre, hogy a munkáját áruba bocsátó dolgozó mindig hátrányban van a tőkével szemben, hiszen munkaképességét, tudását soha nem képes a pénz mozgásához hasonló sebességgel konvertálni.

E logika alapján a pénz éppen az áruk, a tárgyak és a munkaerők közötti választásban mindig *többléértékkel* rendelkezik, éppen a relatív felhasználhatósága miatt. Ha rendelkezünk egy bizonyos pénzmennyiséggel, s ennek fejében valamilyen tárgyat óhajtunk vásárolni, akkor megkeressük a lehetőségét annak, hogy e tárgyat kiválasszuk a hasonlók közül, mint számunkra legmegfelelőbbet.⁴ A pénzmennyiség birtoklása abban az értelemben is előnyt jelent az áruk közötti választási szabadság vonatkozásában, hogy kérdésessé teheti az értéket annyiban, hogy alkupozíciót alakíthat ki. Az áru és a tárgy

² In. Simmel 236. o.

³ In. Simmel 239. o.

⁴ „A pénz által kínált választás, az összes többi jószág esetével ellentétben, nem ütközik konkrét határokba. Mivel pedig az emberi akarás határtalansága miatt mindig több lehetséges felhasználás verseng bármely rendelkezésre álló pénzösszegért, ezért okosan mindig mégiscsak a mindenkor legvágyottabb jószág mellett döntünk, s így a pénz értéke minden pillanatban szükségképpen azonos az éppen akkor legfontosabbnak érzékelt érdekekkel.” In. Simmel 240. o.

értékét befolyásolja felhasználásuknak időhöz kötöttsége. Például a romlandó áruhoz képest a később felhasználható erősebb értékpozíciót vívhat ki. Ebben a kérdésben az adott pénzmenyiség jelenti a szintézist, azaz a felhasználás szabadságát teszi lehetővé. „... mivel nincs semmiféle, konkrét felhasználását megelőlegező tulajdonsága, hanem csupán konkrét értékek megszerzésére szolgáló szerszám, éppolyan felhasználási szabadságot szavatol arra nézve, hogy mikor, s arra is, hogy mely tárgyakra adjuk ki.”⁵

Így az jelenti a pénz különleges értékét, hogy az adott tárgyakhoz és az időbeliséghez nem kötődik közvetlenül. Mint elvont eszközérték, nagyobb hatalmat biztosít birtokosának, mint az áruk eladóinak. Ez azzal is együtt jár, hogy a pénzmenyiség tulajdonosa egy vásárlási aktus során kikényszeríthet a konkrét ár feletti *ráadás*t, s további előnyöket. Simmel rámutat arra, hogy a gazdasági cserefolyamatban a pénz birtokosa olyan túlsúllyal rendelkezik, amelynek fejében elvárhatja, hogy üzleti partnere nagyvonalúan viselkedjen vele. Ebből a csereaktus fajtából származik bizonyos szakmákban a borra való lehetősége, amiért a fogyasztó előnyös, korrekt és teljes bánásmódot szeretne, de ugyanakkor a fizető valamiféle társadalmi túlsúlyát és feljebbvalóságát is kifejezi. „... minden viszonylatban annál van az előny, akinek a másikinál kevésbé fontos a kapcsolat.”⁶

Tehát a társadalom tagjai a pénzember jellemét illetően rendszeresen élnek a gyanúperrel. A negatív véleményt erősítették a különféle irodalmi alkotások, amelyek a kapzsi, harácsoló, kizsákmányoló és kegyetlen uzsorásokat, bankárokat és tőkéseket mutatták be. (Pl. Molière és Balzac művei) E rossz érzés mögött a pénz filozófiájának legfontosabb alapvonása, a pártatlanság áll. Így történt meg több háborúban is az az eset, hogy egyes bankok a szemben álló felek mindegyikének nyújtottak hitelt, illetve adtak el hadi felszereléseket. De ugyanilyen kétes helyzet volt az, amikor Kis Ernő, a magyar szabadságharc tábornoka hitelt folyósított Haynaunak, aki ezt még nem fizette vissza akkor, amikor a tábornokot kivégeztette az aradi vértanúkkal együtt.

Simmel rámutat a pénz azon tulajdonságaira is, amelyek nagymértékben befolyásolják az emberi jellemeket. „A jellegtelennek mondott emberekben az a lényeges, hogy nem a személyek, dolgok vagy gondolatok belső és tartalmi méltósága határozza meg őket, hanem a mennyiségi hatalom lesz úrrá rajtuk, amellyel az egyes ember lenyűgözi őket. Emiatt a pénz minden konkrét tartalomtól megfosztott s a tiszta mennyiségben rejlő jellege az, ami neki és a csak általa mozgatott embereknek a jellegtelenség színezetét kölcsönzi – ez

⁵ In. Simmel 241. o.

⁶ In. Simmel 243. o.

szinte logikailag szükségszerű árnyoldala a pénzügylet említett előnyeinek, s annak, hogy *a pénz értéke nagyobbnak számít a minőségi értékekhez képest.*” (Kiemelés tőlem. G.I.)⁷

A modernitás korára egyértelművé vált e két érték egyre szélesülő ellentéte, s gyakorta kerülünk olyan helyzetbe, hogy döntenünk kell. Mit válasszunk? A pénzzel megszerezhető anyagi javakat, avagy a magasabb emberi minőséget jelentő szellemi-lelki összetevőket? Természetesen ez a választás nem ilyen egyszerű.

A pénz filozófiájának fontos kérdése a pénz és a tárgyasult értékek közötti viszony. A pénz az eszközt jelenti, a tárgyak pedig célokat jelölnek ki. Tárgyak nélkül a pénz teljes mértékben értékmentes, hiszen a fizetőeszköz cél nélküli. Példa erre az, amikor egy országban áruhiány van, és a polgárok összegyűjtött pénzeszközeikért nem tudnak vásárolni szinte semmit. A pénzmenyiség csak adekvát árumennyiséggel kontextusban érték. A pénz uralmat jelent egy adott árufajta megszerzése felett. A gazdagság, vagyon birtoklásához abban az esetben, ha nem vizsgáljuk származásának mikéntjét, hozzákötődik a tiszteletreméltóság és a tehetőség fogalma: „...a gazdagság bizonyos fokig erkölcsi érdemnek is számít: ez nemcsak a tiszteletreméltóság fogalmában fejeződik ki, vagy abban, hogy a jómódú embereket a köznyelv „tiszteességesnek”, „jobb közönségnek” nevezi, hanem az ennek megfelelő jelenségben is: a szegényt úgy kezelik, mintha tartozna valamivel, hogy a koldust *dühödten* kergetik el, hogy még jólelkű emberek is úgy vélik, jogosan és magától értetődően magasabb rendűek a szegényeknél.”⁸

A vallás és a pénzügyi hatalom kapcsolatának érdekes formája az a közép-kor végén kibontakozott szokásrend, hogy gazdag emberek különféle szentek tanításaihoz kötött *testvériségek*ben tömörültek. E szervezeteket az egyház felügyelte, s az volt a céljuk, hogy a gazdagabb emberek így biztosabban hozzájussanak a lelki üdvösséghez. Egy idő után az egyház lehetővé tette, hogy a vagyonosok akár több testvériség tagjai is lehessenek, s ezáltal nagyobb a valószínűsége a lelki üdvöz való hozzájutásnak. Természetesen a tagság a vagyon mértékéhez volt kötött. Így láthatjuk, hogy a transzcendens lelki tartalom megszerzésének vágya hogyan került bele egy materiális áru-folyamatba.

A pénz birtoklása fontos eleme az egyén társadalmi státuszának. Egyes társadalmi formákban a pénzzel való foglalkozás egyfajta kivezető utat jelentett a társadalmi és erkölcsi értelemben vett alávétettségéből. Például a Római Birodalom késői korszakában azok a felszabadított rabszolgák, akik

⁷ In. Simmel 244. o.

⁸ In. Simmel 246. o.

nem kaphattak teljes polgárjogot, gazdasági ügyletekkel kezdtek foglalkozni, s jómódú kereskedők, bankárok, bérlők vagy latifundium-tulajdonosok lettek. Ugyanígy váltak alávetett és üldözött helyzetből az örmények és a mórók kiváló kereskedőnéppé. Ez a helyzet jellemezte a 17. századi francia hugenottákat és az angol kvékereket, de a zsidóság is üldözött körülmények között, zárkózott társadalmi formában hasonló funkciót töltött be.⁹ Ugyanakkor az antik spártaiak, akik a teljes gazdasági önállóságra rendezkedtek be, és azzal korlátozták a csereérték kialakulását, hogy vaspénzt használtak, a történetírók szerint szenvedélyesen kapzsi magatartást tanúsítottak. Tehát mindezek alapján látható, hogy a pénzzel való foglalatosság gyakorta a társadalomból való kiszorítottság vagy maradványelv alapján vált követendővé egyes közösségekben.

A kapitalizmus fogalmához – etikai szempontból – elsősorban olyan gondolatársítások járnak, amik szerint ez a kegyetlen és kíméletlen pénzügyi érdekek érvényesítésének világa, ahol „a nagy hal megeszi a kis halat”, s az emberiség egyre inkább az anyagi és pénzügyi érdekek elsődlegessége miatt tévútra került. A 17-18. században ezzel szemben, elsősorban angol morálfilozófusok munkássága nyomán kialakult egy olyan irányzat, amely a kapitalizmus kíméletlen érdekvilágát *szelídnek* és *ártatlannak* vélte. Ennek alapja az az elv, amely a pénzszerzést a mindennapi szenvedélyen kívüli dimenzióba helyezte. A másik oka ennek, hogy ebben az időszakban még erősen éltek különféle arisztokratikus eszmények, amelyek szintén ártatlannak ítélték a haszonszerzésre irányuló tevékenységet. Ugyancsak benne voltak a köztudatban azok a régi lovagi legendák, amelyek azt tartották, hogy a nemesember harccal becsületesen, tisztességesen és jogosan jut hozzá vagyonához, ugyanakkor a közrendű ember által végzett munkát semmire sem tartották, lenézték. A további okok között az is jelentős helyet foglal el, hogy egészen az ipari forradalomig elterjedt vélemény volt az, hogy a kapitalizmus erősödését, az élet minden területére való kiterjedését az emberek nem igazán látták át, és „...azt hitték, nem képes nagy tettekre, nem tud nagy célokat megvalósítani.”¹⁰ Több európai országban még a 18. században is jellemző volt, hogy a nemesség rangon alulinak tartotta a pénzügyi-kereskedelmi ügyletek-

⁹ „Abban az időszakban, amikor a „tisztességtelenség” átka a legerősebben nehezedett bizonyos foglalkozásokra, a pénzt mégis elfogadták még a hóhértól is, habár lehetőleg kerestek egy becsületes embert, akinek előbb odaadták, hogy érintse meg! Ezt a mindent leküzdő hatalmat belátva védelmezte Macaulay a zsidók emancipációját, mondván, hogy értelmetlen volna megtagadni tőlük a politikai jogokat, hiszen pénzük révén lényegében már úgvis a birtokában vannak.” In. Simmel 254. o.

¹⁰ Albert O. Hirschman: *Az érdekek és a szenvedélyek. Politikai érvek a kapitalizmus mellett annak győzelme előtt.* József Műhely Kiadó, Budapest, 1998. 55-56. o. Fordította: Pásztor Péter, 66. o.

kel való foglalkozást. Mindezt gyakorta fellelhetjük 17-18. századi szerzők szövegeiben: „(A Gondviselés) nem úgy akarta, hogy az élet szükségletei mind egy helyben legyenek meg. Ajándékait szétszórta, hogy az emberek egymással kereskedjenek, és a segítség közös szükségéből font szálakkal barátságot kössenek egymással. *Az élet mindeme javainak a cseréje teszi a kereskedelmet, és a kereskedelem az élet minden nyájasságát* (douceur).”¹¹

Mindezzel párhuzamosan a közgondolkodásban elterjedt az is, hogy a kereskedelem kapitalista típusa nagyban hozzá fog járulni ahhoz, hogy a nemzetek egymásra találjanak, s ezáltal kevesebb lesz a konfliktus és a háború. Ez a jelenség azt mutatja, hogy az érdek és a szenvedély vonatkozásában egyfajta egyensúlyi állapot volt tapasztalható, és részletesen megkülönböztették egymástól a hasznos és a haszontalan szenvedélyeket. A brit morál-filozófusok közül Shaftesbury dolgozott ki érdelem- és szenvedélyelméletet. Elemzéseinek középpontjában kiemelkedően fontosnak tartja a jó szándék és a nagylelkűség szerepét a magán- és a közéletben. Megkülönbözteti a pozitív és a negatív indulatokat, és így foglalja össze a vagyonsszerzéssel kapcsolatos nézetét: „Ha mérsékelten és józan mértékkel törekszünk rá (a vagyonsszerzésre), ha nem szenvedélyesen hajszoljuk..., akkor ebben a törekvésben semmi nincs, ami ne férne meg az erénnyel, sőt, ami ne lenne a társadalom számára megfelelő és jótékony...De ha végül valóságos *szenvedéllyé* nő, éppoly nagy kárt és bajt okoz magának a személynek, mint a köznek. Az ilyen ember a valóságban önmaga zsarnoka, és súlyosabban árt saját magának, mint ahogy az emberiségnek valaha is ártani tud.”¹²

A pénzügyletek közömbös tárgyilagossága rendszeresen kerül konfliktusba a gazdasági partnerek közötti személyes viszonyokkal. Ezzel kapcsolatos az a sokszor felbukkanó vélemény, hogy kétfajta ember létezik, akivel nem ajánlatos gazdasági ügyletbe bocsátkozni: a barát és az ellenség. Ez rávilágít arra, hogy a tárgyilagoss és közömbös pénzügyletek egyensúlyát gyakorta megbonthatja a kapcsolatban résztvevő felek családi, magánéleti és társadalmi viszonya. Mindezek nagyban befolyásolhatják a folyamatban megvalósuló értékátvitel mennyiségi és minőségi mutatóit. A mennyiségi magának az aktusnak a csereértékére vonatkozik, a minőségi pedig a lélektani háttérrel feltételezi. Ugyanis, „... ahol több ember vagy dolog valamifajta összekapcsolódás folytán egységnek mutatkozik, az akármelyik elem által előidézett értékérzés mintegy a rendszert összetartó gyökérzetten keresztül a többire is kiterjed, jóllehet azok önmagukban az említett érzés szempontjából idegenek.

¹¹ Jacques Savary: *Le parfait négociant, ou Instruction générale de tout ce qui regarde le commerce*. Párizs, 1713. 1. o.

¹² A. A. C. Shaftesbury: *Értekezés az erényről és az érdemről*. Európa Kiadó, Magyar Helikon, Budapest, 1969. 123. o. Fordította: Aniot Judit

Éppen azért, mert értékérzések, nem maguknak a dolgoknak a struktúrájával kapcsolatosak, hanem átléphetetlen területük azon túl helyezkedik el, nem tartják magukat szigorúan logikai határaikhoz, hanem bizonyos szabadsággal túllépnek a dolgokhoz fűződő, objektíve igazolt kapcsolataikon.”¹³

A csereérték vonatkozásában a minőségek legracionálisabban a célokkal függnek össze. Ennek alapja az, hogy a csereérték művelete - mint közömbös eszköz - értékes cél megvalósítására irányul, s így a végcél mint abszolútum, a hozzá szükséges eszköz pedig mint viszonylagos jelenik meg. Simmel szerint az abszolút itt azt jelenti, hogy olyan érték tételeződik a célban, amely a megvalósítás folyamata végén nyugalmat jelent a személyiség számára. A célok és megvalósulásuk a mindennapi életben viszonylagosak, hiszen a megvalósított cél értéke elhalványul abban az esetben, ha világossá válik előttünk az, hogy ezt más eszközökkel gyorsabban és eredményesebben érhetjük volna el. A gazdasági célok kijelölése szoros kapcsolatban áll az ember személyiségéből fakadó érdeklődésével, s mindez kapcsolódik vagy ütközik a megvalósítás során a dolgok természetével.

Mindez frappánsan jellemzi a pénz lényegének belső megosztottságát, azaz egyrészt *abszolút eszköz*, de pszichológiai szempontból *abszolút célként* is szerepel. Ebből fakad az az első pillanatban ellentmondásosnak látszó *kettős követelmény*, hogy „Úgy kell kezelnünk az életet, mintha minden pillanata végcél lenne, mindegyiket oly fontosnak kell tartanunk, mintha az élet tulajdonképpen ennek kedvéért tartana eddig; egyszersmind: életünket úgy kell folytatnunk, mintha egyetlen pillanata sem lenne végső, értékérzésünk egyiknél sem horgonyozhat le, mindegyiknek átmenetül és eszközül kell szolgálnia magasabb s egyre magasabb lépcsőfokok felé.”¹⁴ A gazdasági műveletekben megjelenő értéktudat számára a modernitás korában a pénz fogalma abszolúttá vált, s ez az emberiség története során a gazdasági rendszerek paradigmális fordulataival kapcsolódik össze. Például a modern kor előtti gazdaságokban a pénz eszközjellege elsősorban a *fogyasztásra* irányult, míg az elmúlt négy száz esztendő során már a *termelés* alapjává is vált. Ennek hátterében az az egyszerű indok áll, hogy az antik és a középkori termelés mezőgazdasági jellegű volt, a gazdasági és technikai változások viszonylag lassan következtek be, míg utóbb a gyorsan fejlődő ipar és világkereskedelem korában az agrárvilág szerepe másodlagossá, kiegészítővé vált a tőkemozgások tekintetében. Klasszikus példa erre az összefüggésre, hogy az athéni demokráciában a politikai funkciókért, valamint a színházi előadásokon való részvételért fizetséget kaptak a polgárok. Így a szegények és a munkanélküliek

¹³ In. Simmel 261-262. o.

¹⁴ In. Simmel 267. o.

túlsúlyba kerültek a közéletben a gazdagokkal szemben, s mivel nem voltak magánügyleteik, ezért jogaik nyilvános gyakorlására több idejük maradt. Tehát a szegények vonatkozásában, a közéletben való részvétel nem mellékes célja volt az, hogy megélhetésüket biztosítani tudják, azaz legfőképpen a fogyasztásukat finanszírozták, s így a termeléssel nem kerültek kapcsolatba közvetlenül.

Simmel szerint a pénz birtoklásának életérzése képes átvenni a vallásos hangulat izgalmát és feszültségét, hiszen mindkettőben ugyanaz a folyamat játszódik le: kitűzött célok valósulnak meg, bekövetkezik a beteljesülés, és a lélek nyugvópontra jut. Amikor a középkorban az egyház hosszú ideig ellenséges módon viszonyult a pénzügyletekhez, akkor valószínűleg megérezték, „... hogy milyen veszélyes versenytársa a pénz iránti érdeklődés a vallásos érdeklődésnek – s ez nemcsak ott mutatkozott meg, ahol az élet szubsztanciája gazdasági jellegű, hanem ott is, ahol vallási.”¹⁵

Mindez szorosan összefügg azzal, hogy a katolikus egyház a középkor végéig – kevés kivételtől eltekintve – egyházjogi törvényekkel rendkívül szigorúan tiltotta a kamatszedést, amelyet az ördög művének tekintettek. A kamat ugyanis a legtökéletesebb módon mutatott rá az elvont tisztaságú pénzügyletre, az értékjel semlegességére. Ezzel kapcsolatban jelenik meg a középkorban az uzsorás pénzsóvár és fősvény alakja.

Simmel szerint ennek a karakternek legfőbb jellemzője az, hogy *a célt felejtik el az eszköz kedvéért*. A pénz és hatalom viszonyában így legfőképpen az ember külsődlegességéhez, anyagiasságához való kötődés jelenik meg, s mindezzel ellentétes az a szemlélet, ami az antikvitás óta szintén jelen van az emberiség történetében vallásos és profán módon egyaránt: ez a pénzügyi világ elutasítása, a szegénység vállalása a lélek üdvéért. Ez valósult meg az őskereszténység szemléletében, ahol közömbös magatartást tanúsítottak – a vallás tanításai alapján – az anyagi javakkal szemben. Az ilyen és ehhez hasonló aszketikus felfogások végigkísérik az emberiség történetét egészen napjainkig. Ugyanez jelenik meg a buddhizmusban; amikor valaki tagjává válik a közösségnek, megszűnik kapcsolata az anyagi javakkal.¹⁶ Ebben a gondolkodásmódban a pénz és a vagyon képzele irtózatossá és ördögi világgá

¹⁵ „... a pénzsóvárság és a fősvénység jelensége korántsem esik egybe, bárha alapjuk, a pénz abszolút célként értékelése, közös. Mint valamennyi, a pénzből fakadó jelenség, mindkét jelenség olyan tendenciák kifejlődésének sajátos lépcsőfokai, amelyek alacsonyabb vagy magasabb fokozatai más tartalmak kapcsán is megfigyelhetők.” In. Simmel 276. o.

¹⁶ „... bizonyos arab nomád törzseknel törvényileg tilos volt gabonát vetni, házat építeni és hasonlókat, nehogy a letelepedés csábítása nyomán az egyén hűtlenné váljon a törzsi élet feltételeihez... A madarakhoz hasonlították magukat, akik bárhová repülnek, semmit sem visznek magukkal a szárnyukon kívül...” In. Simmel 296. o.

amelytől féltetni kell a legnagyobb értéknek tartott szegénységet. A szegénység fogadalma így a világ sokféleségét nem a pénzen keresztül, hanem a lélek önálló gazdagságán át kereste. Ezért is váltott ki heves ellenreakciókat főleg a 14-15. századi Itáliában az egyház egyre nagyobb fokú gazdasági szerepvállalása és elvilágiasodása, hiszen az evangéliumi szegénységgel a letragikusabb módon került szembe az a tény, hogy az egyház intézményei és lelki élete szinte teljes mértékben kiszolgáltató lett a pénzügyi műveleteknek. Az egyházi funkciókat pénzért vásárolták, elindult, majd óriási botrányba fulladt a búcsúcédulák kereskedelme, s így a szimónia vált a katolikus egyház egyik legfőbb jellemzőjévé. Mindez egyenes úton vezetett a reformáció kibontakozásához.

A 19. század gondolkodóinál már fontos szempontként jelenik meg az ipari kapitalizmus és a társadalom etikájának viszonya az értékelméletekben. F. Nietzsche a társadalom etikai színvonalát nem a materiális, hanem a szellemi alkotások értékének minőségei alapján vizsgálja. Ezzel áll szemben a haszonelvű (utilitarista) szemléletmód, amelyben az ipar és a kereskedelem konkrét eredményei számítanak, és ez segíti elő a tömegtársadalom kialakulását, hiszen ez alapfeltétele annak, hogy a tömegcikkgyártása minél nagyobb hasznot hozzon. Ebből az ellentmondásból a mennyiségi szemlélet került ki győztesen a minőségi rovására.

Simmel Nietzsche értékelméletének példáján keresztül mutat rá arra, hogy az emberiség legfontosabb sorskérdése az emberi minőség problémája, amely ha nem áll a középpontban, akkor bekövetkezik (s be is következett) a tömegtársadalmat minden ízében átható *nihilizmus*, amelynek az egyik legfontosabb szálláscsinálója a szocializmus volt.

Ebből fakad, hogy a tömegtársadalom világában az értékminőség legfontosabb jelévé a pénz vált, és a döntést az egyén azáltal hozza meg, hogy valamely *érték* sokba kerül, vagy kevésbe. Így a *pénzbeli* jelentőség foglalja el a *dologi* jelentőség helyét.

A mennyiség és a minőség viszonya a modern kor közgazdasági és szociológiai elméleteiben középponti kérdés. Ebben fontos szerepet játszanak a különféle pszichikai, fizikai elemek. A mennyiségi haladvány – akár lefelé, akár felfelé mozog – minden fokozatában és önmagában is minőségileg jellemezhető. Minden minőség leírható úgy is, mint *számelmélet* és *mértékhalmoz* szerinti módosulás, azaz a mennyiségi elemekben szinte minden pillanatban jelen van valamennyi az aktuális minőségi meghatározottságból. Csak a metafizika kora volt képes olyan fogalmi lényegiségeket létrehozni, amelyek abszolút tulajdonságokkal rendelkeztek. A *világegész működését mindig a számbeliség viszonyainak rendező elvei mozgatják*. A metafizika utáni korban (nagyjából a 19. századtól kezdődően) a gazdasági jelenségvilág pénz-

központúsága fokozatosan terjed ki a társadalmi élet egészére, és e folyamat legkarakteresebb jellemzője, hogy a pénz fogalmától fokozatosan eltávolodott a *hogyan?* kérdése, és a *mennyi?* vált alapvetően meghatározóvá.

Míndezen alapján látható, hogy az *érdek fogalma* az emberiség történelmének során az egyik legközéppontibb és legvitatottabb kategória. Korszakonként sokféle jelentéstartalmat és akár többértelműséget foglalt magában. Az európai köznyelvekben a 16-17. század fordulójától válik használatossá ez a fogalom. Sokféle értelmezésének közös alapja azonban az, hogy *olyan cselekvés-meghatározó motívumokat és indítékokat tartalmaz, melyeknek fő célja az önfenntartás és az önmegvalósítás*. Az érdek a társadalom életének minden felületén jelen van. De a modernitás korában (kb. a 19. század közepétől) elsősorban a gazdasági műveletekhez kötődik. Volt olyan korszak, amikor pozitív kicsengésű tartalmat hordozott e kifejezés, és olyan is, amikor negatív kötődött hozzá. Ellentéte az *érdektelenség*, amely etikailag pozitív következményeket fejezett ki. „A fogalom továbbra is kulcsfontosságú a közgazdaságtanban és a politikai gazdaságtanban: az önérdek által vezérelt, elszigetelt egyén képze, aki szabadon és racionálisan választ különböző cselekvési alternatívák közül, miután elvégezte saját költség- haszonelemzését, vagyis miután figyelmén kívül helyezte a mások és az egész társadalom számára felmerülő költség-, illetve haszonvonzatokat, a jóléti gazdaságtan alapkövét képezi. És ugyanez a szemlélet vezetett fontos, bár néha zavaró változásokhoz a társadalmi kölcsönhatások átfogóbb tudományában, rámutatva, hogy az önös érdekek eléréséhez biztosított szabad út negatív, kifejezetten káros következményekkel jár: példaként a fogolydilemmának nevezett döntéshozatali problémát, és általában a közjavak megfelelő kínálatának problémáit említeném.”¹⁷

Ezzel összefüggésben bármely érdek megjelenése két *személyiségpszichológiai* határpont között áll: az egyik oldalon az *önzés természetes vágya*, a másikon pedig a *mérlegelés racionális elve*. Mindkettő a jövőre reflektáló személyiség kalkulatív lehetőségeire irányul, és akár társadalmi, akár gazdasági szempontból vizsgáljuk, a költség és a haszon lehetőségeinek megbecsülésére vonatkozik. A mindenkori érdekek hálószerűen kapcsolódva egymáshoz szövik át az egyén magánviszonyaitól kezdődően az intézményeken át az életvilág egészéig a folyamatok és a cselekvések rendszereit.

Az emberi együttélés legalapvetőbb belső gerince az érdekalapú folyamatok beágyazottsága a társadalmak intézményrendszereibe. Etikailag ugyan az érdektelenség tűnik koherensebb értéknek, de például a politikai folyama-

¹⁷ A. O. Hirschman: *Versengő nézetek a piaci társadalomról*. Jósöveg Műhely Kiadó, Budapest, 2000. 48. o. Fordította: Fülöp Andrea

tokban legfőképpen az érdek fejezi ki a célok megvalósításának kívánalmait. Közgazdászok, szociológusok és egyéb társadalomkutatók szerint a társadalom stabilitásának szempontjából az érdekek kapcsolatai és ütközései jobban kiszámíthatók, mint az érdeknélküliség lehetőségei. *Ennek általános alapja az, hogy minden egyéni önérdek célja a közös jólét megteremtése.*

A 19. század közepe óta szemtanúi lehetünk annak, hogy az érdek fogalma jelentősen átalakul, és polarizálódik. Ennek legközvetlenebb feltétele a tömegtársadalom világának kialakulása, ami azt jelenti elsősorban, hogy a hagyományos közösségek felbomlanak, és a tömeget alkotó egyén magányos fogyasztói attitűdje válik jellemzővé. Ezen egyéneknek az egyetlen legitim kapaszkodópontjuk maradt önmaguk meghatározására, s ez az érdek. Szomorú lenne, ha pusztán csak az érdekek alapján generált technokrata fogyasztói rend jelenthetné a továbbiakban az emberiség jövőjének célját. Ezért a 21. század embere számára – a nyomasztó ellenhatások tengerében is – csak az lehet az egyedül üdvözítő megoldás, ha cselekvéseiben a szenvedélyek és az érdekkövetés harapófogójában képes megtartani az emberi dimenzió reális határait, és az iparosított felejtés világában a normaképzés szempontjából nem távolodik el teljesen a tradíciókban megőrzött egészséges arányoktól, s talán így szabadulhat a monetáris álérték fogságából.

BIZALOM, JÁTÉK ÉS KREATIVITÁS:
A NEVELÉS MŰVÉSZETE
*A BIZALOM JELENTŐSÉGÉRŐL A DEMOKRATIKUS
NEVELÉSMODELLBEN – DEWEY ÉS LEWIN*

PAVLOVSKI RÓBERT

*„A nevelés nem az életre való felkészítés;
a nevelés maga az élet.”
Dewey*

Tanulmányomban a bizalom és a kreativitás összefüggéseit vizsgálom a demokratikus nevelés vonatkozásában. John Dewey progresszív demokratikus nevelésmo­ dellje és Kurt Lewin vezetési stílusokra vonatkozó kísérlete¹ mentén amellet­ t kívánok érvelni, hogy a demokrácia a leg­ eredendőbb emberi késztetésünkből, az *újdonság* irányába ható vágy és a *cselekvés szabadságának* kölcsönhatásaiból vitalizálódik. Elemzésemben ki­ emelt hangsúlyt kap Dewey demokrácia értelmezése, amiképpen az osztály­ termi aktivitással kapcsolatosan rámutat, hogy az iskolai szerepek már „kicsiben” leképezik a demokrácia mechanizmusainak működését.² Érvelé­ semnek meghatározó elemét képezi Lewin tanulmányának egyik, témánkra nézve kiemelkedő fontosságú eredménye, amiképpen az autokratikus osz­ tálytermi klímában kreativitáscsökkenés tapasztalható; ezzel összefüggésben mutatom ki, hogy a kreativitás csökkenése a bizalom csökkenését is eredmé­ nyezi, mivel a kettő között a kooperatív munkát tekintve, korrelációs kap­ csolat mutatkozik. Éppen ebből kifolyólag a kreativitás és a bizalom kap­ csolata képezi a legerősebb érvet a demokratikus vezetési stílus mellett, mivel a demokrata közösség-központúsága a kapcsolatok megélésére, s a felelősség kialakulására teszi a hangsúlyt; és egyúttal ez az autokratikus vezetési stílus

¹ Kurt Lewin pszichológus és kutatócsapata 1939-ben különböző vezetési stílusokat tesztelt tanulók között osztálytermi környezetben. A kísérletben a tanulókat három csoportra osztották, és mindháromhoz egy-egy vezetői stílussal karakterizált lég­ kört hoztak létre: *autokratikust*, *demokratikust*, és *megengedőt*. A tanulóknak különböző feladatokat kellett végezniük, mint amilyen valamely művészeti illetve szakmai projekt befejezésére irányuló teendők. A kutatók arra voltak kíváncsiak, hogy a gyermekek milyen viselkedésmintázatokkal válaszolnak különböző vezetési stílusokra.

² Bővebben lásd: Pavlovski Róbert: „A személyiség hálójában. Demokráción innen – nevelésen túl.” In: *Különbség. Filozófiai folyóirat*. 14. évf. 1. 2014. január, 109-124.

elleni leghatásosabb érv, az autokrata ugyanis önkényességével mechanikussá teszi a csoporttagok egymásközi érintkezését.

A tanulmány további fontos intenciója a bizalom háromfajta megközelítésének a felvázolása, melyek közül a bizalom *játék-tér*ként felfogott koncepciójáról szeretném kimutatni, hogy Dewey demokratikus nevelésfelfogásának plauzibilis interpretációján túlmenően, ez a fajta bizalomkonceptió az, amely a nevelést alkotói folyamatként képes megragadni abban az értelemben, miként egy műalkotással kapcsolatban viseltetünk: „részt veszünk” annak újratemtésében. A nevelés is egy ilyen, társas és személyes kapcsolatok „műalkotása”, amely interaktív alkotói folyamattal bír, amely mindig ihletett újdonságként hat; Emerson kiválóan érzékeli ezt, amikor azt mondja, hogy a valódi újdonság tulajdonképpen önmagunk megértésének művészetében rejlik.

A bizalom első megközelítésben, tulajdonképpen egy *hitbéli ráhagyatkozást* jelent. A bizalom ebben az értelemben az egyén integritását érinti: a személyiség pozitív karakteréből, kiválóságából és képességeiből merít; mechanizmusának sajátossága a racionális következtetés, pl. „tudom, hogy ő milyen, ezért bízom benne”; „hiszen ismersz, ezért nyugodtan megbízhatok bennem”; „tisztában vagyok képességeimmel, ezért bízom az állásinterjún való sikeres szereplésemben”. Nem egy vak hitről van tehát szó – minden esetben egy előzetes ismeret, információ, tapasztalati kvalitás szolgáltatja az alapot, amely a hitbéli ráhagyatkozást biztonságossá teszi. Nevezzük ezt *alanyi* bizalomnak.

Ha tovább élesítünk görcsövünkön, a bizalom második megközelítésében egy *elvárás-rendszer*ként tárul elénk. Ez a fajta bizalom a hovatartozáson alapul; pl. amikor egy gyermek bizalommal van szülei iránt pusztán abból kifolyólag, hogy genetikailag és/vagy családszociológiailag hozzájuk tartozik;³ továbbá miként a házastársak az együvé tartozás révén megbíznak egymásban, de jó példa erre egy nemzetben való bizodalom, amikor pusztán nemzeti hovatartozásunk alapján bízunk közösségünkben, annak oktatási, szociális vagy éppen diplomáciai támaszában. Ennél a bizalomnál két alanyi bizalom kapcsolódik egymáshoz a reciprocitás elvén. Nevezzük ezt a *kölcsönösség* bizalmának.⁴

Nagyítólencsénk legérzékenyebb fókuszbeállítás a bizalom társas kontextusát mutatja meg, és így jutunk el a bizalom harmadik megközelítéséhez, a

³ Ez alatt az adoptált gyermek nevelőszülei iránti bizalmat is beleértem, hiszen egy „családias” légkörben történő nevelés a leginkább meghatározó tényező, hogy a fogadott gyermek sajátjának érezze nem biológiai szülei értékrendjét.

⁴ Jogosan vetődhet fel itt a *kötődés* kérdése, de jelen esetben terjedelmi korlátok miatt nem áll módomban erre kitérni, mindazonáltal, a kreativitás szerepére fókuszálva, hiánya nem csorbítja a bizalommal kapcsolatos okfejtés konzisztenciáját.

bizalom *játék-térként* való felfogásához.⁵ Tulajdonképpen ez az a bizalom, amely mind a nevelésben, mind a demokráciában a társasság minőségét, csoporttagok produktivitását határozza meg.⁶ Itt a *cselekvés* szabadsága a döntő faktor: ez a mozgatórugója valamennyi politikai aktivitásnak, mozgalomnak, világ jobbítását célzó törekvésnek. Sajátossága az individuális motívum univerzalitása; jó példa erre, amiképpen „háromnapos éhségstrájkba kezdek egy luxus étterem előtt az éhező gyermekekért, mert *bízom* abban, hogy az emberek az élelempazarlás elleni és a gyermekek megfelelő táplálkozási ügye mellé állnak.” Minden olyan cselekvés ebbe a bizalomba tartozik, beleértve a polgári engedetlenség konstruktívabb formáit is, amely a demokratikus értékek érvényesülését szolgálja. Mivel ez a bizalom a társas erőtéri problémamegoldás kreatív megoldásával függ össze, azaz a jobb élet irányába ható innovatív módszerek kutatásának motivációjával, nevezzük ezt *kreatív bizalomnak*.

A bizalom *játék-térként* vett értelmezése tükröződik Dewey demokrácia felfogásában is, és hatja át pragmatikus filozófiai törekvését: Dewey megoldást keresve a világban való orientációkhoz rámutat, hogy az integráció helyreállítása és a kooperáció problémája a modern élet legmélyebb problémája,⁷ mivel az ember saját világáról való hitei és értékei, valamint céljai között, amely mentén életmódját alakítani kellene, diszkrépancia mutatkozik. Dewey éppen ezért a tapasztalon nyugvó nevelésben, a „cselekedve tanulni” szemlélet érvényesülésében látja a kiutat a tisztán intellektuális alapon történő oktatás által okozott kátyúból; Dewey szerint tapasztalatból tanulni annyi, mint kapcsolatot létrehozni a dolgok között, vagyis a tevés egy próbálkozássá válik, hogy kitaláljuk a tapasztalat révén milyenek a fűrkészett dolgok.⁸ A dolgok kapcsolatának felfedezése azonban kreativitást igényel, ez pedig egy közösségen belül együttműködésre sarkall. Kooperáció viszont nem lehetséges a közös munkában való bizalom nélkül; a bizalom lesz az,

⁵ A bizalom *játék-térként* való értelmezésével azt kívánom illusztrálni, hogy a bizalom létrejöttéhez nem elegendők a személyes vonások, pl. hogy tudjuk valakiről „milyen”, hanem minden esetben egy teljesen új szituációban kialakuló közösségi aktivitás mutatja meg a bizalom szálait.

⁶ Ez a fajta bizalom kulcsszerepet tölt be a tudományokban is, pl. a szociológiában, a politológiában, a közgazdaságtanban és a szociálpszichológiában.

⁷ Philipp Dorstewitz: „Dewey’s Science: A transactive Model of Research Processes.” In. Larry A. Hickman, Matthew Caleb Flamm, Krzysztof Piotr Skowronski and Jennifer A. Rea (eds.): *The Continuing Relevance of John Dewey. Reflections on Aesthetics, Morality, Science, and Society*. Amsterdam – New York, Rodopi, 2011. 213. o.

⁸ Anne Durst: *Women Educators in The Progressive Era. The Women behind Dewey’s Laboratory School*. New York, Palgrave MacMillan, 2010. 49. o.

amely révén megszüntethetjük a különbséget adottságaink, képességünk és fáradságos célelésünk között, melynek következtében egy életképesen működő harmóniát kapunk.

Dewey a demokráciát az újonnan jövő generációk általi folyamatos újragondolásként és játékszabályainak megújításaként veszi, és ezzel arra kíván rámutatni, hogy van bennünk, emberi természetünkben valami, amely továbbvisz a kapcsolatteremtés irányába; meggyőződése, hogy bízunk kell embertársainkban a demokrácia működése érdekében. Ezzel kapcsolatosan azonban két nagyon fontos dolgot kell kiemelniünk: (i) Dewey számára a demokrácia nem diszkrét entitás, melyet egyfajta szabályrendszerként „átörökhethetünk, vagy megörökölhetünk,” hanem minden esetben a kooperáció eredménye; (ii) a jövő generációk számára megjelenő problémák egyúttal új kihívást is jelentenek, melyekre nincs előre gyártott klisé, megoldásaik szituatív kreativitást igényelnek. Dewey szerint az együttműködésbe vetett bizalom, csakis érdeklődéssel, a közösségi munkában megvalósuló aktivitás eredményeként lehetséges; az így létrejövő tevékenység, amely az egyéni képességek kibontakozásának lehetőségeit szavatolja, jelenti a progresszív demokratikus nevelésmódot alappillért.⁹

A kreatív vagy játék-térként értelmezett bizalom, a politikai filozófia oldaláról a *cselekvés szabadságának* érvényesülését jelenti; kifejezően Hannah Arendt politikaértelmezésében találkozhatunk vele. Arendt a politikát nem egy merev rendszernek tartja, hanem kizárólag az ágensek szabadságban megfogható együtt-cselekvéseként értelmezi. Arendt ezzel az individuális aktivitásnak egy olyan dimenzióját nyitja meg, amelyben a politikai részvétel és a szabad cselekvés tulajdonképpen egybeesnek, s dinamikájukat tekintve *előadó művészetként* értelmezhető, szemben a már elkészült művel, amely bizonyos értelemben már a rögzítettség állapotában van; a virtuóz hangszer-művészhez hasonlóan, akinek játékára a folyamatosság, a lendület a jellemző, a politikai cselekvés is egy olyan aktivitás, amely mindig aktualitásában jut érvényre. És ahogyan az előadóművész felszabadult játékával feloldja a művet rögzített mivoltából, az arendti cselekvés szabadsága is ahhoz hasonlóan, azt szorgalmazza, hogy az állandóan megújuló, másokkal való együttes cselekvéssel önmagunk kifejezését vigyük végbe. Ez a cselekvő önkifejezés művészete biztosítja az interaktív kontextust, hogy egymástól ne elszeparálva az individualizmus magánzárkáiban, a tehetetlenségben leledzünk, hanem közösségi tereken, az agorán szabadságunkat éljük meg.

⁹ Itt mindenképpen meg kell említenünk Dewey Chicagói Laboratóriumi Iskoláját; Dewey a tudományról és a tanulásról szóló hipotéziseinek érvényességét kívánta tesztelni, valamint az egyéni vonásokat szeretette volna harmonizálni a közösségi célokkal és értékekkel.

A kreatív bizalomfogalom közel áll a gadameri játékfogalomhoz is abban az értelemben, hogy Gadamer szerint a játék mediális értelemként jeleníti meg lényegét, mivel „a játék létmódja nem engedi meg, hogy a játészó úgy viszonyuljon a játékhoz, mint valami tárgyhoz”.¹⁰ Különböség kettejük között az, hogy amíg Gadamer játékfogalmát a művészet létmódjára futtatja ki, addig a bizalom játék-tér koncepciója azt hívatott kiemelni, hogy a demokratikus vezetési stílus, a maga kreatív, problémamegoldást bátorító attitűdjével, miként mentesíti a csoport tagjait a kettősségekben való megterhelő gondolkodásmódtól. A játék-térként felfogott bizalom minden olyan megosztó dualizmust eliminál a társas erőteréből, amely akadályát képezi a kooperatív munkának. Mindazonáltal mindkét, a gadameri játékfogalom, és a bizalom játék-tér koncepciója kiválóan alkalmas arra, hogy a deweyánus progresszív demokratikus nevelésmódel újserűségét annak dinamikájában visszaadjuk: Dewey ugyanis nevelésmódelében nem csupán az egyének külön-külön szubjektív karakterisztikumára épít, hanem sokkalta mélyebb nevelési struktúráról beszél, demokráciáról, mint életmódról; ezzel messze meghaladja az ún. reformiskolák célkitűzéseit is, amelyek „pusztán” a készség- és kompetenciaalapú nevelést szorgalmazták.¹¹ Dewey magát a közösségi életben rejlő „társas játékot” jeleníti meg, olyasmit, amit Gadamer fogalmaz meg, hogy „a játék rendje úgyszólván lehetővé teszi a játékosnak, hogy feloldódjék benne, és így átvesszi tőle a kezdeményezés feladatát, mely a létezés voltaképpeni erőfeszítését alkotja”.¹²

Dewey pragmatista filozófiájában nem megengedett, hogy abszolutista ideológiák mentén, rögzített formákkal és/vagy végső koncepciókkal operáljunk nevelési kérdésekben: számára a fejlődés nem lezárt valami, hanem a képességek folytonos kibontakozásának folyamata. Dorstewitz jól emeli ki, hogy az olyan pragmatista számára mint Dewey, az értékek empirikus dolgok, vagyis mindig a cselekvés tökéletesítésének kívánalma játssza a meghatározó szerepet; az emóciók inkább részei az ész anyagának, mintsem egy szembenálló dolgot jelentenek velük szemben;¹³ a képzeletet az okfejtésforma

¹⁰ Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer*. Budapest, Osiris, 2003. 134. o.

¹¹ Ezzel kapcsolatosan lásd tanulmányom, amelyben részletesen kifejtem, Dewey miért sem tartotta elégségesnek pusztán nevükben „progresszívnek” hangzó reformiskolák törekvéseit. Pavlovski Róbert: „Valótlanság ideológiai valósága.” In: Laczkó Sándor (szerk.): *Lábjegyzetek Platónhoz 12. A hazugság*. Szeged, Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány – Magyar Filozófiai Társaság – Státus Kiadó, 2014. 90-6. o.

¹² Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer*. Budapest, Osiris, 2003. 136. o.

¹³ Philipp Dorstewitz: „Dewey’s Science: A transactive Model of Research Processes.” In: Larry A. Hickman, Matthew Caleb Flamm, Krzysztof Piotr Skowronski and Jennifer A. Rea (eds.): *The Continuing Relevance of John Dewey. Reflections on Aesthetics, Morality, Science, and Society*. Amsterdam – New York, Rodopi, 2011. 213-4. o.

részének kell értenünk, amely magába foglalja és alakítja emócióinkat. Dewey számára ily módon a társadalom-, a politika-, a történelemtudományok, a festészet és a költészet, végső soron azonos *anyaggal* rendelkeznek, mert-hogy az élő környezettel való interakció révén konstituálódnak: „a médiumban különböznek, amely által azok közvetítik és kifejezik ezt az anyagot, nem magában az anyagban. Mindegyik átalakítja a tapasztalat nyersanyagának néhány fázisát egy új objektummá céljára vonatkozóan, mindegyik cél igényel egy különös médiumot annak kivitelezésére”.¹⁴ Ebből is kitűnik, hogy Dewey számára a kreativitás egy olyan problémamegoldást jelent, amely a környezettel való interakciók folyamatának modifikálását viszi végbe, miközben a múltbéli dolgok következményeit a jelenben újraalkotja az élvezetesebb jövő érdekében. Dewey azonban a fixált ideákat az államra nézve sem tartja megengedőnek, és hogy ez mégsem jelent anarchizmust, a *közösségi dinamikának* köszönhető, melynél főszerepben a közös életszervezéssel járó problémamegoldások vannak.¹⁵ Egy változó, dinamikus társas kontextusról van tehát szó.

Kurt Lewin érdeklődése és kutatásainak motivációja hasonló Deweyéhoz, csak a pszichológia oldaláról: a demokratikus attitűdök megnyilatkozásainak, válaszreakcióinak tanulmányozása központi szerepet játszott tudományos munkájában. Gordon W. Allport a *Resolving Social Conflicts*, Lewin műveiből szerkesztett könyv előszavában kiemeli, hogy Kurt Lewin és John Dewey között feltűnő a hasonlóság törekvéseikben: „mindketten egyetértenek, hogy a demokráciát ismételten meg kell tanulni minden generációban, és ez az, ami a társadalmi struktúra messze a legnehezebb formáját képezi, hogy elérje és fenntartsa azt, az autokráciánál. Mindketten látják a demokrácia szoros függőségét a társadalomtudományoktól. (...) Dewey, mondhatjuk, a demokrácia kimagasló filozófiai képviselője, Lewin annak kimagasló pszichológiai képviselője. Bárki másnál világosabban megmutatta nekünk

¹⁴ John Dewey: *Art as Experience*. New York, Perigee Books, 1980. 323. o.

¹⁵ Helyesen ad hangsúlyt Hans Jonas meggyőződésének, hogy az amerikai pragmatizmus az emberi cselekvést *kreatív* cselekvésként karakterizálja. A kreativitás jelentőségének a megértése ugyanis a pragmatizmuson belül azt jelenti, hogy a pragmatizmus különleges érzékkel fókuszál a kreativitásra, amely mindig egy *situációba* ágyazódott, a pragmatikus kreativitás felfogás ily módon az emberi létező *situációs szabadságára* összpontosít. Tulajdonképpen a kreativitás és a situáció összekapcsolódásának eszméjében mutatkozik meg kontúrosan a pragmatizmus környezethez való adaptációnak jelensége: a cselekvők ugyanis mindig problémába ütköznek, akarják-e vagy sem, és a megoldás ezekre a problémákra, mivel előre nincs tiszta helyzet, amit a valóság előírna, a kreativitás segítségül hívásával történik, amellyel egyúttal valami objektív újat is létrehozunk a világban.

konkrétumban, műveleti terminusokban mit jelent demokratikus vezetőnek lenni, és megalkotta a demokratikus csoportstruktúrát.”¹⁶

Lewin arra volt kíváncsi, hogy osztálytermi környezetben a gyermekek milyen válaszütemeket produkálnak az *autokratikus*, *demokratikus* és *megengedő* (laissez faire) vezetési stílusokra.¹⁷ Kísérletében Lewin felfedezte, hogy a demokratikus vezetők általában hatásosabbnak bizonyulnak az autokratáknál, mivel a demokraták jellemzően felajánlják a közös vezetést csapatuknak, keresik a kapcsolatot velük, és a bemeneti oldalon is bevonni kívánják őket a döntéshozásba. A demokratikus csoportban lévő gyerekek bizonyos esetekben azonban kevésbé hatásosak a kimeneti oldalon az autokratikus vezetésűeknél: az autokratikus irányítású osztálytermi tanulók egyes feladatok elvégzésénél gyorsabb és hatékonyabb eredményeket produkálnak a demokratikus beállítottságú csoporttársaiktól, mivel ez utóbbiaknál a legkülönbözőbb szempontok mérlegelése jelentősen lelassítja a döntéshozást.¹⁸ A komplex feladatok minőségi teljesítményét tekintve azonban, mi-

¹⁶ Kurt Lewin: *Resolving Social Conflicts. Selected Papers on Group Dynamics*. Gertrud Weiss Lewin (Edit.), New York, Harper & Brothers, 1948. xi.

¹⁷ Lewin a vezetési stílusok tanulmányozása közben a csoportdinamikában két lényeges csoportfolyamatra mutatott rá, amely a bizalom szempontjából fontos implikációkkal jár, nevezetesen, a *sors* és a *feladat egymásrautaltságára*. A sors egymásrautaltságának jelensége azt mutatja, hogy a tagok számára saját csoportjuk léte a döntő más csoport tagjaival szemben, akik bár hasonló szükségben szenvednek. Lewin ezzel a jelenséggel magyarázza a zsidók helyzetét 1939-ben: „nem az egyének hasonlósága, vagy a nem hasonlósága volt a döntő, amelyek a csoportot alkották, hanem inkább a sorsuk egymásrautaltsága. Bármely normális csoport, és bizonyosan bármely fejlettebb és szervezettebb tartalmazza, és tartalmaznia is kell az egyének nagyon különböző karaktereit... Ezt elég könnyű látni, hogy a közös sors minden zsidót egy csoporttá tett a valóságban. (...) Aki viszont jobban személyként tanult meg látni, hogyan is függ saját sorsa az egész csoport sorsától, készen állt még lelkesebben venni az akadályokat, hogy megossa a felelősséget [csoport] jóléte érdekében.”¹⁷ (Lewin 1946: 165-6). Ami pedig a feladat egymásrautaltságot illeti, Lewin rámutat, hogy ez szignifikánsabb faktor a csoportdinamikában a sors egymásrautaltságnál, amikor is egy közös cél húzódik meg a feladat egymásrautaltság mögött. Más szóval, ha egy csoport feladattal bír, ami a csoporttagjait egymástól függővé teszi céljaik megvalósításában, akkor egy erőteljes cselekvésdinamika alakul ki. Ez alátámasztja érvelnket, miként a feladatmegoldás, mint „kreáció” és a csoportkohézió, mint „bizalom” egymást feltételező erők.

¹⁸ Daft és Pirola-Merlo (2009) Lewin kísérletét megismételve, tanulmányukban rámutatnak, hogy a demokratikus vezetők bár bátorítják a csoporttagokat a döntésben való részvételre, de tartózkodnak a végső ítélet kimondásánál fontos dolgokban. Ezzel szemben az autokratikus vezetési stílus erősen szabály-központú, s az autoritás központosított és a hatalom egy nagyon szigorúan ellenőrzött helyzetekből derivált. Osztálytermi környezetben kívül, egy szervezeti kontextusban például, az alkalmazottak nem kérdőjelezik meg a bemeneti oldalt, amelynek az a veszélye, hogy a hibás vezetői döntéseket is végrehajtják. Politikai környezetben komoly következmé-

ként mégis a demokratikus vezetésű csoportmunka javára billen a mérleg, a belátáson, a kreativitáson alapuló problémamegoldást támogató nevelői szándék a meghatározó tényező;¹⁹ ez a stílus egyensúlyt képez, segíti a csapat tagjait, hogy értékesnek érezzék magukat. Tulajdonképpen ezzel magyarázható a demokratikus vezetésű csoportmunka magasabb minősége. Az autokratikus oldalon ezzel szemben erős irányításstratégiai szempontok dominálnak, a parancsot adó és parancsot követő magatartás a kívánatos, amely csoportmegosztottsághoz vezet. Az autokraták döntéshozatalára ily módon a csoporttól való függetlenség jellemző, melynek következtében az egyértelmű és önkényes döntéseiket a hatalommal való (vissza) éléssel erősítik, pl. a tagok csoportból való kizárása parancsmegtagadás esetén gyakori stratégia.

Dewey és Lewin kapcsán a fentiekből két dolgot kell kiemelnünk: először is, hogy a demokrácia az együttműködésbe vetett bizalomban jut kifejezésre; másodsor, hogy a demokrácia dinamikáját annak folyamatos újra-értelmezése jelenti. Az osztálytermi klíma kreativitásra gyakorolt hatásai még inkább kidomborítják Dewey demokratikus nevelés modelljének jelentőségét, hogy az önkifejezés csakis *szabadon*, az újításra bátorító környezetben lehetséges, amikor az egyén kreatív motívumaival a közösség tükrén keresztül személyiségét és társas környezetét gazdagíthatja; nagyobb szabadság a csoport tagjai számára ötletesebb eredményhez vezet és csillapítja a konfliktusokat, amelyek mind összefüggnek a kreativitás magasabb szintjeivel.²⁰ A hangsúly a flexibilis szokások fejlődésén van; a szokásokat az adaptáció aktív erőinek vesszük, a környezeten belüli akkomodáció és asszimiláció értelmében. Deweynél ez annyit jelent, hogy a *fejlődés* nem csupán biológiai fogalom,

neyi lehetnek ennek a vezetési stílusnak; ugyanakkor válságos helyzetben az egy vezető által gyakorolt döntéshozás produktív lehet, és módszerként alkalmazzák is, amikor kevés idő áll rendelkezésül a döntéshozásra, vagy másokkal való konzultációra.

¹⁹ A kísérlet egyik érdekessége, hogy a csoportkohézió következtében a gyerekek feladatra való koncentrációja akkor is fennmaradt, ha a vezető kisebb nagyobb időre elhagyta az osztálytermet. Az autokrata viszont csak addig volt képes fenntartani a munkára való figyelmet, ameddig személyes jelenléte kontrollt jelentett a csoportra.

²⁰ Legújabb kutatások mutatják, hogy azok az üzleti partnerek, akik bizalomtelesebbek egymáshoz, sokkal többet is fektetnek be szövetségükbe, és ami ennél fontosabb, hogy ebben a kölcsönös bizalomban a *kreativitásnak* meghatározó szerepe van. Az innováció, az új iránti kötődés itt a kulcsmomentum: kreatív ötletek teremtik meg azt a környezetet, amelyben a bizalom kialakulhat. És ez a kulcsa a korporációknak is, amikor egy új terméket vagy szolgáltatást kívánnak bevezetni a piacra: az újítással, magának az újnak a jelenségével igyekeznek bizalmat kelteni. Az innováció problémamegoldásra irányul, és mivel valamennyi probléma a bizonytalansággal függ össze, a bizalom egyedül, mely képes szétoszlatni a bizonytalanságot, ezáltal a társas környezetet nyitottabbá, toleránsabbá, kevésbé ellenségesebbé és kevésbé versengőbbé téve.

hanem mint a demokratikus nevelés terminusa, a fejlődés irányába ható impulzusok, és erők szándékolt használatát is jelenti, amely magában foglalja a puszta imitáció, rutinok és reprodukciók elkerülését. Ez összefügg azzal, amit a bizalom játék-térként megközelítésével fentebb állítottunk: a bizalom nagyon is *aktív* a demokratikus értékek megélésének, a folyamatos újszerűség és a kooperatív érdeklődés kapcsolatának értelmében.

A kooperatív munka így módon a játék *explorációs, építkező és szerepvállaló* motívumainak együttes aktivitása révén valósulhat meg. A játék *felfedező* vonása az új ismeretek szerzését eredményezi, s újdonsága abban nyilvánul meg, amiképpen az ismereteket kategorizáljuk, vagy adott esetben már a „régieket” újra rangsoroljuk. A játék *építkező* jellege viszont segít kialakítani a másokkal való konstruktív kapcsolatrendszert, amely a gyermekek-nél döbbenetes módon egyfajta önkontrollként mutatkozik meg: a játék, kreativitást igénylő természetéből adódóan a gyermekek figyelmét folyamatosan képes fenntartani, és így ők egymás mellett, egymást nem zavarva, a játékba belemerülve, mindegyikük a saját önkifejezését igyekszik megtalálni. A *szerepjáték* az empátiát, a másik helyzetébe való beleélés képességeinek kifinomulását segítő elő.

Összegzőképpen: Dewey demokráciája eleve egy olyan *életmódot* jelent, amelyben a jövő generációinak meg kell tanulniuk újragondolni a demokráciát saját koruk kontextusában. Lewin kísérlete kétségtelenül megmutatja a közösségi erőterben megnyilatkozó adaptációs képességünket: az, hogy a gyermekek különbözőképpen viselkednek egy-egy vezetői stílusra, annyit jelent, hogy a nevelés hatékonyságát a vezetési stílusok erőteljesen befolyásolják, és így módon a cselekvés közvetlen katalizátorai lehetnek, vagy éppen agresszoraivá válhatnak. Egyáltalán nem mindegy tehát, hogyan élünk szabadságunkkal, és erre Arendt mutat rá. Ahhoz azonban, hogy a demokrácia valóban működőképes legyen, a kooperáció lehetőségességében való *bizalom* szükséges. Mindazonáltal ezt a bizalmat aktivitásként kell értelmeznünk, amely mindig elmozdulást jelent valami állapotyszerűből az újdonság felé: *a módszer maga a kooperatív érdeklődés*. Így módon a kreativitás mindig valami *újszerűben* vetett hitként előlegeződik meg. És amint azt Lewin kísérletéből láthattuk, a demokratikus vezetési stílusú klímában a kreativitás a kooperáció irányába hat, melynek eredményeképpen a csoporttagok innovatív problémamegoldó törekvései összekapcsolódnak a demokratikus döntésmechanizmussal. Ez a záloga a bizalomnak, mely az emberi együttélés szempontjából a legfontosabb fogalmak alkotórészét is képezi, mint a *prosperitás*, az *igazság*, az *igazságosság*, az *ismeret*, a *hatalom* vagy a *szabadság*.

AZ ÉRTELMEZÉS EGYÜTTES-VILÁGI ELEMEI – TAPASZTALAT, BIZALOM ÉS PRÓBATÉTEL

UNGVÁRI-ZRÍNYI IMRE

1. BIZALOM ÉS FILOZÓFIA

A természetes beállítottságban mindannyian tisztában vagyunk vele, hogy mind az életben, mind pedig a gondolkodásban döntő jelentőségű mozzanat a *bizalom*, bár a tapasztalat esetenként bizonytalannak és kockázatosnak láttatja ez az attitűdöt. A modern filozófia egyik kiindulópontját képező karteziánus kérdésfelvetés, mely alaptendenciájában visszavonja magát a világból és azzal igyekszik biztosítani megalapozottságát, hogy következetesen csakis a bizonyosságra épít, egyenesen a filozófiai gondolkodás feltételévé, kiinduló mozzanatává teszi az egyetemes kételkedést, mindenféle előzetes, spontán bizalom-képzet mindenre kiterjedő felfüggesztését. Valóban, ez az attitűd, bár a gondolkodás lehetséges kiindulópontjaként bizonyított termékenységet nehéz lenne tagadni, éppen az ellenkezője annak az ugyancsak termékeny attitűdnek, amit a vélekedések közösen feltárható igazságába és a kölcsönösen ellenőrzött tárgyi egyetértés lehetőségébe vetett bizalom jellemez. A bizalmat éppen olyan attitűdként szoktuk átélni, mint ami a következetesen kételkedő és közvetlenül saját belátást követelő álláspontot *felülbírálv*a elfogadja a vélekedésekben az igazság, illetve a látszatokban a valóság mozzanatait, közvetítettségük fokozatait. Ily módon a bizalom, a gondolkodás háttéréül szolgáló attitűdként a lehetséges következmények teljességének nyitvatartása mellett, a tárgyi igazság aspektusainak a feltárása és azok összeegyeztethetőségéről való megegyezés lehetőségének elfogadása „mellett dönt”. Kérdésmódjának kételye nem totális, hanem csupán „átmeneti”, a tárgyi szempontnak úgy próbál eleget tenni, hogy a bizonytalantól a biztos felé továbbvivő feltételek teljesülését körülbíráva kérdőre vonja, mind partnerei, mind pedig önmaga vélekedéseiben. Mondhatjuk tehát, hogy a bizonyosság feltételeit úgy kutatja, hogy közben folytonosan ráhagyatkozik a bizonytalanra is.

A megértést, mint célt szem előtt tartó értelmezés szempontjából a bizalom „pozitív előfeltevés”, amely, bár maga is a feltáró és megalapozó racionalitást követi, olyan mozzanat, amely a vélemények mozgásában nem csupán a fokról-fokra haladó „feltételes következtetések” lépéseit követi, hanem mintegy előrevetíti az azokat transzcendáló értelemegész teljesülésének a remé-

nyét is. Nem véletlenül beszélhetünk itt „döntés”-ről, amely, mint bármely döntés, sose függetleníthető teljesen a kockázattól. Ilyen döntést hozunk mindig, valahányszor eltérő tapasztalatokat akarunk áthidalni, azaz, ha párbeszédbe kezdünk, elfogadva az értelmezések együttes-világi mozgásában a saját véleményünk határoltóságát, az értelem megosztottságának a kényszerét. Ilyenkor úgy tűnik, hogy kételyünk nem lehet pusztán szubjektív és egyetemes, mert egy részét át kell engednünk annak, akivel a léten és annak értelmén osztozunk, s akinek szintén kételkedve, ám esetében a mi igazunkban kételkedve kell értelmesen megalapoznia tulajdon létezését. Azonban a kétely, mint minden kétely, csak akkor értelmes, ha közelebb visz a bizonyossághoz, azaz, amennyiben bizalommal, a részleges értelem (beleértve saját részleges értelemtételezésünk) kiteljesíthetőségébe vetett bizalommal társul. Nyugodtan mondhatnánk akár, hogy nem pusztá naivitás, hanem egy magassabbrendű értelemigény működik bennünk, amely a konkrét eseten túlemelkedve életelvárásaink egészének távlatából hajtja végre a maga probabilisztikus *reductio ad absurdum*-át. Életünk egészének kilátásai szempontjából ugyanis az egyes eldöntetlen esetek áttekinthetőségének a nehézségeit adott esetben hajlandók lehetünk zárójelbe tenni, végrehajtva ezáltal a tapasztalatilag teljességgel nem megalapozatlan remény *salto mortalé*-jét. Mindazonáltal a bizalom itt említett jellegzetességei és a józan észben fellelhető előképei, ha kiindulópontjukként elfogadják a meglehetősen bizonytalan helyzetet is, azt csakis azért teszik, hogy közben értelem-várakozásaik irányát megnyitva és előrevetítve a továbbvitelhez szükséges támpontokat, a helyzetből és annak résztvevőiből, mintegy előhívják azt az együttműködést, ami feltételezésüket visszamenőlegesen igazolja.

2. LEHET-E BIZALOM A MEGISMERÉS KONSTITUTÍV MOZZANATA?

Ha a filozófiában, különösképpen pedig a platóni hagyományt megidéző gondolkodásban bizalomról beszélünk, mindenképpen többre kell gondolnunk, mint valamiféle túl korai és könnyelmű hiszékenységet magában rejtő emberi hajlamra, esetleg érzéki benyomások ismétlődésének feltételezésére, vagy olyan megnyerő látszatra, amely az emberben képes felkelteni a jóindulatú várakozást, mint a belátás előfeltételét. A platóni filozófia sokkal inkább azáltal lehet fontos számunkra, hogy egyaránt megtaláljuk benne a tiszta belátás és a szókratikus kifejtés eszményét, két olyan gondolkodási tendenciát, amelyek az európai filozófia történetében eltérő utak kiindulópontját képezik. E tendenciák kifejtésében egyaránt fontosnak találjuk Platón *Állam*-ának a megismerés formáit rangsoroló gondolatmenetét, illetve a

platóni filozófia jellegzetességeinek gadameri újraértelmezését,¹ vagy azt a szembeállítást, amelyet husserli alapokon James R. Mensch vázol Platón és Descartes filozófiájáról.

Platón szerint, mint tudjuk, a megismerés és értelmezés kiindulópontja a látható világ és az ésszel felfogható dolgok világának a különbözősége és viszonyuk helyes megállapítása, amelynek megfelelnek a világosság és a homály foka szerint, egyrészt a képek és az árnyak, azaz a tükröződő jelenségek, másrészt pedig azok a dolgok, amelyeknek az árnyképek a tükörképei (állatok, növények, alkotások). A megismerés bizonyossága tekintetében Platón az említett fokozatoknak megfelelően állapítja meg vélemény és ismeret viszonyát, azt állítva hogy „az igazság és a tévedés szempontjából a hasonmás úgy viszonylik az eredetihez, mint a véleményezett dolog a megismerthez”². A megismerés folyamata, kinduló- és végpontját tekintve, kétféle utat járhat be aszerint, hogy milyen tárgyakra, milyen formákban irányul. A két út Platón megfogalmazása szerint: „az egyik csoport tárgyait a lélek úgy keresi, hogy a képekből, azaz bizonyos feltevésekből indul ki és a végeredmény felé halad, míg a másik csoportéit úgy, hogy a feltevésből a feltétlen alap felé törekszik, és „az előbbi esetben szereplő képek nélkül csupán a fogalmak segítségével teszi meg az utat.”³ A megismerés első útját választók, noha „mindig csak látható alakokkal dolgoznak, s beszédeikben is ezekkel foglalkoznak”, „gondolataik igazi tárgyai nem ezek az alakok, hanem azok, amelyek ezekhez hasonlítanak”⁴. A követett út jellegzetességei miatt azonban gondolkodásmódjukat inkább csak értelemnek, semmint észnek hívják, és ez az értelem „középen van a vélemény és az ész között”⁵. A megismerés említett útjához képest az ésszel elgondolhatónak a dialektika tudományával szemlélhető tényei sokkal világosabbak, mert esetükben, mint Platón írja, «maga a vizsgálódó értelem ragadja meg [gondolja el] a dialektika erejével az eszmék mozzanatait». A legfontosabb különbség azonban az, hogy a gondolkodás itt „a feltevéseket nem tekinti kiindulópontoknak, hanem valóban csak lépcsőknek és megindulásnak, hogy aztán a mindenség kezdete felé vezető úton a föltétel nélkülig eljutva, azt megragadva, s híven követve a hozzá kapcsolódó fogalmakat, lassanként eljusson a végpontig, anélkül, hogy az önmagukban való fogalmakon kívül egyáltalában valami érzékelhető dologt felhasználna, s

¹ Hans-Georg Gadamer: A platóni dialektikához. A beszélgetés és a megértés megvalósításának módja. *Kellék*, 18–19–20. (2001), 11–45.

² Platón: Állam. In. *Platón összes művei*. II. köt. Európa, Budapest, 1984. 450.

³ i.m. 451.

⁴ Uo. 451–452.

⁵ Uo. 453.

végül is a fogalmakhoz érkezzék.”⁶ Platón szerint a megismerő lélekre a világosság és érthetőség fokozatai szempontjából az itt leírtak szerint négyféle élmény jellemző: a legfelső fokon van az ész, másodikon az értelem, a harmadikon a hit és a negyediken a találgatás⁷.

Amennyiben helyesen értjük Platón gondolkodásának ontológiai irányultságát, belátjuk, hogy a megismerésnek ezek a fokozatai, nem tetszőlegesen megválasztható ismeretmódok sajátosságaira és nem is az egyéni képességek „helyes használatának” fokozataira utalnak, hanem Platón értelmezése szerint épp ellenkezőleg, az egyes ismeretmódok azok, amelyek ugyanolyan arány szerint részesülnek a világos érthetőségben, ahogy tárgyaik részesülnek a (lét)igazságban.⁸ A megismerés ontológiai értelmének hangsúlyozása részünkről itt azért fontos, mert a megismerés Platón által feltárt módzatainak szembenállása, különböző filozófiai felfogások részeként végigköveti az európai filozófia történetét, ezáltal is igazolva annak Platónhoz írott „lábjegyzetként” való értelmezését. A továbbiakban az említett gondolatkörnek a bizalomhoz fűződő viszonyát egy karteziánus-husserli, illetve egy gadameri perspektívából fogjuk megvizsgálni.

James R. Mensch husszerliánusnak nevezett reflexióiban élesen szembeállítja Platón és Descartes gondolkodását. Mensch álláspontja szerint Platón és Szókratész filozófia-értelmezése szükségyszerűen magában foglalja a bölcsesség szeretetét, ami nem azonos a bizonyossággal, hiszen valami (közvetlen okainak ismerete folytán) anélkül is lehet bizonyos, hogy az embert bölcsse tenné, azaz az igazi okok ismeretét is feltételezné. Platón és Descartes felfogásának különbsége Mensch szerint két szembenálló terminussal jellemezhető. Ezek közül az egyik a bizalom (hit) és vélemény Platónnál, míg a másik a kételkedés és bizonyosság Descartesnál⁹. Állításának alátámasztása érdekében Mensch idézi Platónnak azt a gondolatát, amelyre a korábbiakban mi is utaltunk, miszerint „a látható dolgok világához való viszonyunk bizalmon (magyar fordításában „hiten” vagy „helyes hiten”), *pistis* alapul. Ezzel szemben Descartes *Elmélkedések*-et indító álláspontja az érzékszerveiben való kételkedés¹⁰. Platón számára éppen a vélemény megvizsgálása is lehet szükségyszerű első lépés a legmagasabbrendű igazságokhoz való filozófiai

⁶ Uo.

⁷ Uo.

⁸ Uo. 454.

⁹ James R. Mensch: Between Plato and Descartes – The Medieval Transformation in the Ontological Status of the Ideas, In. James R. Mensch: After Modernity: Husserlian Reflections on a Philosophical Tradition, Albany, State University of New York Press, 1996. 11.

¹⁰ i.m. 12.

felemelkedésben. Úgy ábrázolja Szókratészt, mint aki a legkülönbözőbb emberek véleményét vizsgálja meg. Van Szókratészben egy bizonyos fajta bizalom, ami az „igaz” vagy „helyes” vélemény létére vonatkozik. Idővel az ilyen vélemények „hipotézisekké” válhatnak; lépcsőkké, amelyek „egész a feltétlenül” vezetnek¹¹. Descartes éppen az ellenkező attitűdöt teszi magáévá. Ily módon bizalom hiányában *Elmélkedés*-ét a társadalomból való visszavonulással és minden olyan véleményben való szisztematikus kételkedéssel kezdi, amit addig bizalommal elfogadott. Álláspontját az a kijelentés foglalja össze, miszerint: „a józan ész meggyőződött már róla, hogy azoktól a nézetektől, amelyek nem teljesen bizonyosak és kétségbevonhatatlanok, éppannyira meg kell vonnom a helyeslést, mint azoktól, amelyek nyilvánvalóan hamisak...” Ezt a kétféle alap-attitűdöt látva felmerülhet a kérdés, hogy van-e, lehet-e konstitutív szerepe a bizalomnak a megismerésben, vagy a bizalom lényegében megismerésen túli alapérzelem, amely a még nem teljesen megismert értékelése, érzelmi vagy egzisztenciális minősítése, tehát mindössze egyfajta pozitív várakozás, aminek semmi köze sem lehet a megismeréshez? Másképpen fogalmazva: Megragadható-e a megismerésben a megismerésen túli (egész személyiségre utaló) érzelmi-egzisztenciális-morális attitűd valamiféle közös alapja? Szükségszerű-e ebből a közös alaptól kiindulni, vagy éppen ellenkezőleg, csakis a „tisztá” minden érzésállapottól és létezésétől független, szellemismereti feltételek alapján gondolható el ellentmondásmentesen bármely létezés és egzisztencia? Úgy tűnik, hogy nem kevesebről van itt szó, mint a kéttellyel megalapozott, vagyis az ellentmondással szemben önmagát bebiztosító, illetve a kételynek és ellentmondásnak módszeresen kitett és azt az értelmezésben konstruktív módon felhasználó gondolkodásmód közötti választásról.

3. A KÉTELLEL MEGALAPOZOTT GONDOLKODÁS ESZMÉNYE

Descartes önmagába visszahúzó és a bizonyosság feltételeit vizsgáló gondolkodásmódja hosszú ideig a modern európai gondolkodás uralkodó paradigmájának számított. Bár viszonyukat gyakran félreértették, kétségtelen, hogy Husserl a gondolkodó szubjektum bizonyosságkereső és apodiktikus megalapozásra törekvő attitűdjét szempontjából Descartes-hoz kapcsolódik, mint ezt ő maga többször is elismerte, legszembetűnőbben éppen a *Karteziánus elmélkedésekben*¹². A karteziánus megalapozás szerepét Husserl

¹¹ Platón, i.m. 452-453.

¹² az említett művön kívül is a Descartesre való hivatkozás különösen hangsúlyosan van jelen több Husserl-írásban, nem utolsósorban a *Krisis*-könyv 17-21. terjedő fejezeteiben. Egyebek mellett ezt a fokozott hangsúlyt hordozza Husserl egyik itteni kijelentése, miszerint „[Descartes] és mindenki számára, aki komolyan filozófus

természetesen fenomenológiai, tehát a Descartes-étől lényegileg különböző filozófia keretek között gondolta el, mindazonáltal megőrizte az önmagát megalapozó tudomány karteziánus gondolatát. Az egyik jellegzetes heideggeri ellenvetés Husserl filozófiájával szemben, mint arra többek között Tengelyi László rámutat, éppen ezt az attitűdöt kifogásolja: „Heidegger szerint – írja Tengelyi – Husserl magáénak tekintette avagy magáévá tette az önmagát megalapozó és ennyiben abszolút tudomány újkori eszményét, méghozzá anélkül, hogy fenomenológushoz méltóan magukkal a dolgokkal egybevetve alaposabb vizsgálatnak vetette volna alá”¹³. Noha Husserl *Az európai tudományok válsága és a transzcendentális fenomenológia* című művében sikeresen bizonyítja, hogy a fenomenológiai elemzés képes a transzcendentális reflexiónak alávetni és kialakulásának összefüggéseiben értelmezni az újkori tudomány apodiktikus igazságkritériumát, a fenomenológiai kérdésfelvetésben meghatározó szerepet játszik a radikális kétely által megalapozott bizonyosságra törekvés, bár Husserl a megismerés értelmezésében rávilágít a nem apodiktikus ismeretmódusokra, mint pl. a passzív szintézisek és vélekedések, illetve a hitszerű bizonyosság közvetítő szerepére. Ily módon, ha a „bizalmat” érzelemnek tekintjük, arra a kérdésre, hogy „van-e, lehet-e konstitutív szerepe a bizalomnak a megismerésben?” a korai, statikus fenomenológia Husserl-je nyilvánvalóan nemmel válaszol, ám ha a „bizalmat”, a kibontakozásában (genézisében) értelmezett gondolkodás mögöttes szempontjának gondoljuk el, amely a bizonyosságot keresve nem zárja ki, hogy nem apodiktikus fokozatokon keresztül mégiscsak eljuthat apodiktikus belátáshoz, akkor az így értelmezett bizalom egyenesen az apodiktikus belátás felé való előrehaladás feltétele, ám kérdés, hogy az utóbbi esetben bizalomról beszélhetünk-e egyáltalán. Érdemes tehát megvizsgálni Husserl e kétféle álláspontját.

A *Logikai vizsgálódásokban* Husserl kérdésfelvetésének keretét a *jelentés-intenció* és *jelentésbetöltődés* szemléletbeli és gondolati feltételei képezik. Ezen belül az intencióknak a betöltődés felé vezető fokozataiban különbségeket állapít meg az intenciónak a szemléleti élményhez való kisebb vagy nagyobb mértékű illeszkedésében az „előzetes betöltődés”-től a „végső betöltődés”-ig. A végső betöltődésben kifejezett „tökéletességeszmény”, egy olyan (szükségszerűen a pusztá érzékiség határain túlra is kiterjeszthető) megfelelő „észlelet”, ill. betöltődési szintézis, amelynek jellemzője „a szó pregnáns

akar lenni, elkerülhetetlen, hogy egyfajta radikális szkeptikus epochével kezdje, mely minden addigi meggyőződésének univerzumát kérdésessé teszi.”, Edmund Husserl: *Az európai tudományok válsága és a transzcendentális fenomenológia*, I. Ford. Berényi Gábor, Mezei Balázs, Egyedi András és Ullmann Tamás, Budapest, Atlantisz. 1998. 104.

¹³ Tengelyi László: *Filozófia és világnézet, Világosság*, 2010. tél, 21.

értelmében vett evidencia vagy ismeret”. Az így értelmezett evidenciában Husserl megfogalmazása szerint „a lét az igazság, a helyesen értett „összhang”, az „*adequatio rei ac intellectus*” („dolog és értelem megfelelése”) *értelmében*”¹⁴. Éppen ezért a megismerés kritikájának fontos különbséget tenni a pusztán *kifejező* és a *jelentéshordozó*, értelemadó aktusok között. A megkülönböztetés egyúttal arra is rávilágít, hogy a beszéd kifejezése nem a „puszta szavakban”, hanem „a *kifejező aktusokban*” rejlik. „Ezek a korrelatív, általuk kifejezendő aktusokat *új anyagban* nyilvánítják meg, és olyan *gondolati kifejezést* alkotnak belőlük, amelynek általános lényege a vonatkozó beszéd jelentését képezi”¹⁵. Husserl megállapítja, hogy bár minden aktus kifejezhető, mégsem képes mindenik jelentésfunkciót is ellátni. Ezért a probléma tanulmányozásában előnyben részesíti a betöltődési viszony sajátos jellege által körülhatárolt logikai-ismeretelméleti szférát és az objektiváló aktusok (képzetek, ítéletek) osztályát. Úgy tekinti, hogy az, ami az objektiváló aktusokat kiemeli, valamennyi más aktussal szemben az, hogy betöltődési szintéziseik „a *megismerés*, az *azonosítás* és az összeillő dolgok egyesítésének karakterével rendelkeznek. Ennek megfelelően a meghiúsulás-szintézisek az össze nem illő dolgok szétválasztásának karakterével bírnak.” Következtetése egyértelmű: „A *megismerés egységének szempontjából releváns valamennyi viszonyt* az objektiváló aktusoknak ezen szféráján belül kell tanulmányoznunk...”¹⁶

Az itt bemutatott gondolatmenet értelmében Husserl álláspontja egyértelműen arra utal, hogy lehetnek ugyan a megalapozott aktusokat magasabbrendűek, de ezek noézise és noémája (aktusa és értelme) a megalapozó szintekre épül, noha ők maguk ezekhez képest teljesen új értelemdimenziót képviselnek. Bármilyen érzéssel rendelkezünk, bármit is akarunk, mégis egy meghatározott értelemben vett tárgyra irányulunk, s ilymódon csakis az objektiváló aktusok tényállásai a betöltődések evidenciáiban alapozzák meg az értékelő és akarati aktusokat, noha az értékelő ítéletben éppen az értékérzés képezi az ítélet alapját.

A.) A BIZALOM MINT EMOCIONÁLIS AKTUS

A husserli felfogás értelmében, amint arra Anthony J. Steinbock rámutatott, a bizalom tapasztalata emocionális aktus, amelyet eszerint objektiváló

¹⁴ Edmund Husserl: V. Logikai vizsgálódás, In. Varga Péter András és Zuh Deodáth (szerk): *Husserl és a Logikai vizsgálódások. Ismeretfilozófia és fenomenológiai filozófia*. L'Harmattan, Budapest, 2009. 50.

¹⁵ i.m. 53.

¹⁶ i.m. 49.

aktusok igénybevételével alkothatunk meg, például a bizalmat tekinthetjük úgy is, mint egyféle ítéletet vagy racionális döntést, vagy mint a kockázat epizstemikus felmérését¹⁷. Mindazonáltal a bizalom számos olyan megkülönböztető vonással rendelkezik, amelyek főképpen az időbeliség, a lehetőségek modalizációja és a mássághoz való viszony szempontjából egyedi emocionális szféraként tárul föl előttünk, amelyre nem alkalmazható a husserli értelemben vett megalapozás említett jelensége. A szóbanforgó megkülönböztető sajátosságok szempontjából a bizalmat megkülönböztethetjük a megbízhatóságtól, amely időben feltáruló jelenség pl. annak a tartós/ismétlődő tapasztalata, hogy (újra meg újra) „számíthatunk valamire/valakire”, tehát nem azonnali tapasztalat. Továbbá valami akkor megbízható, ha megfelelő várakozásainknak, anticipációinknak, noha a megbízhatóság több ennél: nem pusztán valószínűség, hanem „őszinte meggyőződés” gyakorlati módozata¹⁸. Éppen ez a megvalósuló, funkcionális jellege az, ami instrumentális mozzanatokat is tartalmazhat, különbözteti meg a bizalomtól, amely hasonlóképpen eltérő jellegű az időbeliség tekintetében is, ugyanis nem időben feltáruló/felépülő jellegű. Az ismertség, megszokottság itt nem játszik szerepet, ugyanis lényegéhez tartozik, hogy a bizalmat kifejező aktust teljesen idegenekkel szemben is átélhetjük, olyannal szemben is, aki nemcsak, hogy nem ismerős, de lehet, hogy egyenesen kiismerhetetlen, „titokzatos”¹⁹. Hasonlóképpen nemcsak, hogy nem támaszkodik a korábbi tapasztalatokra, hanem egyenesen ellentétes is lehet velük, pl. bízhatunk újra olyan valakiben, minden bizonyíték/garancia nélkül, aki korábban elárult bennünket. Bizonyítékok és garanciák igénylése mindenkor a bizalmatlanság jele. Ennélfogva a „bizalmat elnyerni” valójában nem is bizalmi kérdés, lévén, hogy a megbízhatóság sose bizonyítható, ugyanis a bizalomban olyasmire irányulunk, ami nyitott, voltaképpen a transzcendenciára.

A bizalom időszerkezetét nem a múltra, hanem a jövőre irányultság jellemzi. Amint Steinbock fogalmaz: „A bizalom interszubjektíve temporalizál és egyike az interszubjektív élet megalapozó elemeinek. Képessé tesz arra, hogy másokkal együtt nyitott jövőbe léphessünk be. A bizalom az interszubjektív megvalósulás értelmében jelent temporális jövőorientációt. Most bízom a személyben, akár beigazolódik a bizalmam, akár nem (...) a bizalom nem pusztán várakozás és nem is várakozásra alapozott. Nem modalizálható a valószínűség vagy valószínűtlenség terminusaiban. *Egy egyediálló aktus,*

¹⁷ Anthony J. Steinbock: The Distinctive Structure of the Emotions. In: Lester Embree & Thomas Nenon (eds.): *Husserl's Ideen*, Springer, Dordrecht, 2013. (91–104), 95.

¹⁸ i.m., 96.

¹⁹ i.m., 97.

amelynek a jövőre vonatkozóan saját jelentősége van²⁰. A bizalomnak egyedülálló temporális struktúrája van, amit Steinbock „felkínálás”-nak nevez. „A bizalomban felkínálom magam a másinak egy nyitott jövőben, amelyre a bizalom irányul, hogy e másik emberhez kötött legyek (...). Bízni az „előre-felajánlás” temporalizációs mozgása, amely lehetővé teszi a bizalomnak, hogy előttünk járjon mint a prolepsis-ben (megeglőlegezésben). Ez a temporalizációs mozgás egyszersmind „előzetes ajánlat”, a „nagyszerű ajánlat” értelmében; feladom magam másvalakinek a nyitott jövőre irányuló bizalmamba.”²¹ Mindezek a bizalomhoz kötődő jelentések egyértelműen kihangsúlyozzák annak egyedi értelmét és jelentőségét az interszubjektív kapcsolatok szempontjából, ám egyszersmind azt is bizonyítják, hogy a bizalom nem lehet az említett husserli értelemben „megalapozott” sem kognitív, sem pedig akarati aktusokban, hanem sokkal inkább egyes emocionális értékírányultságok feltétlen mozgósító erejét bizonyítják.

B.) A „BIZALOM” MINT AZ APODIKTIKUS BELÁTÁS FELÉ VALÓ ELŐREHALADÁS FELTÉTELE

A személyekkel szembeni előzetes „összbenyomásként” ható, ám volta-képpen „értékelő döntésként” vagy érzelmi alapélményként értelmezett bizalommal szemben egészen más értelemben merül fel Husserlnél a „bizalom”-nak az a formája, amelyről a megismeréssel kapcsolatos platóni felfogás kapcsán Szókratésznek a véleményekkel szembeni bizalmaként beszéltünk. A *Tapasztalat és ítélet*-ben Husserl az ítéleteket megalapozó „tárgyi evidenciák” feltárására törekedve, azok között megkülönbözteti a „végső (tapasztalati) alapokat”, amelyek még nem voltak ítéletek alapjai és olyan (ítéleti) alapokat, amelyek a korábbi ítéletek tömörített változatait foglalják magukban. Az önmagunkban vett elsődleges ítéletek tartalmazzák a pre-predikatív evidenciákat, amelyek a tapasztalat egyedi tárgyainak pre-predikatív evidens adódásaira épülnek.²² Az ítélet fenomenológiai elmélete tehát, a pre-predikatív tapasztalatra jellemző tudatmódok elméletéből indul ki, majd csak ezt követően vizsgálja meg a magasabbrendű evidenciákat és azok keletkezését. Husserl figyelmeztet rá, hogy az itt számításba vett tapasztalat a legtágabb értelemben értendő: „ez nem csupán a pusztán egyedi létezők önadódását, vagyis a létbizonyosság módján való adódását foglalja magába,

²⁰ i.m., 97-98.

²¹ i.m., 98.

²² Edmund Husserl: *Experiență și judecată: cercetări cu privire la genealogia logicii* [Tapasztalat és ítélet. Vizsgálódások a logika geneológiájáról], Humanitas, București, 2012. 55.

hanem e bizonyosság módosulásait is, amely a *lehetőség*, a *valószínűség* stb. formáját is magára öltethi; mi több, még a *mintha* [az én kiemeléseim, U. Z. I.] -módosulásában szerzett tapasztalatot is magába foglalja, vagyis az egyedi tárgyaknak a fantáziában való adódását, mely adódás – egy megfelelő attitűdváltozással, amely mint olyan számunkra bármikor szabadon elérhető – felveheti egy lehetséges individuum tételezett tapasztalatának a formáját.”²³ Az itt idézett szempontok nemcsak azért fontosak, mert a tapasztalat értelmezésének tág lehetőségeire figyelmeztetnek, hanem azért is, mert rávilágítanak arra, hogy a tapasztalati módozatok egy-egy attitűddel együtt adódnak, sőt, mi több, ezek az attitűdök számunkra szabadon elérhető módon bármikor meg is változtathatók egy lehetséges individuum tételezett tapasztalataira vonatkoztatva. Éppen ennek e nagyfokú esetlegességnek (és a vélekedések ily módon való térnyerésének) a kövekeztében állítja Husserl, a tapasztalat eredeti evidenciájával szemben, hogy a logikus többre értékli a predikatív ítélet evidenciáját.

Ha elfogadjuk a tapasztalatnak így értelmezett változatosságát és változékonyságát, amely, mint láttuk, magában foglalja a tapasztalati módozatok módosulásait is – a pusztá fantáziaélményektől a végső lét-bizonyossáig – a tapasztalat minden mintha-módosulása úgy jelentkezik, „mint korábbi tapasztalatok átváltozása”. A folyamat husserli leírása szerint „a pusztá hit-bizonyosság sejtéssé, valószínűséggé stb. történő módosulása is egy eredeti pusztá hittudat módosulása, azé a tudaté, amelyben a tapasztalatban jelentkező minden létező számunkra egyszerűen előzetesen adott – amíg csak a tapasztalat további menete éppenséggel nem ösztönöz kételyre, mindenfajta módosításra.”²⁴ A tapasztalat módosulásai tehát, szorosan összefüggnek egyik bizonyosság-attitűdnek vagy hittudatnak egy másikkal való felváltásával. Ha el is tekintünk attól, hogy a bizalom platóni fogalmának értelmét hasonlóképpen gyakran fordították a hit (pistis) kifejezéssel, Husserl gondolatmenetében akkor is számos hasonlóságra találunk. Ilyen hasonlóság például, hogy a bizonyosság fokozatai, a világosság és érthetőség Platón által leírt fokozataival (ész, értelem, hit, találgatás) legalábbis párhuzamba állíthatók. Husserlnek ez az apodiktikus belátás felé való előrehaladás fokozataihoz kötődő felfogása, noha benna a „bizalom” csak áttételesen, mintegy háttérfeltételként van jelen, egyre hasonlóbbá válik a bizalomról, mint értékelő érzésmódról mondottakhoz, amennyiben Husserl arra a következtetésre jut, hogy a predikatív ítéletek modalizációit (módosulatait) döntésmódoknak kell

²³ i.m. 56.

²⁴ Husserl, i.m. 57-58. [magyarul: Edmund, Husserl: Tapasztalat és ítélet (részletek). In. Hernádi Miklós (szerk.): *Fenomenológia a társadalomtudományban*. Gondolat, Budapest, 1984. 70.]

felfognunk. A döntésnek itt kettős értelme van. Egyrészt azt jelenti, hogy előzetes felvázolások fokozataiban a pusztán lehetőségekből kiindulva azok kiteljesedését igazoló tapasztaltokhoz jutunk, másrészt az ennek egy predikatív ítéletben kifejeződő válaszdó állásfoglalását jelenti²⁵. A gondolatmenet végeredményét figyelembe véve megállapíthatjuk, hogy a karteziánus kiindulóponttra visszautaló fenomenológiai gondolkodás, a tapasztalat genetikus elméletében a tapasztalati módozatokat és módosulataikat figyelembe véve a kételkedés jogosultságának a fenntartása mellett, alapot teremtet a megismerés hit-szerű (vagyis egyfajta bizalmat kifejező) mozzanatainak is. A korábban említett platóni bizalom-probléma másik, szókratikus oldala, a párbeszédben, a beszédpartner ellenvetéseire (igazolandó kételyeire) is építő, megokoló gondolkodásnak a 20. századi kontinentális filozófiában való előfordulását leginkább úgy tudjuk megvizsgálni, ha az itt említett szubjektív kiindulópontú megközelítést interszubjektív és dialogikus folytatásának gondolati feltételeire is rákérdezzünk. Ezeket a feltételeket ugyancsak Husserl, majd a fenomenológia heideggeri, hermeneutikai fordulatának újraértelmezésével Gadamer dolgozta ki.

4. A PÁRBESZÉDBEN FELTÁRÓ (KÉTELYNEK KITETT) GONDOLKODÁS

Husserl az interszubjektivitás különböző aspektusait részletes elemzésekben és feljegyzések sokaságában elemezte, amelyek közül külön figyelmet érdemel a kései szintéziseiben a *Karteziánus elmélkedésekben*, illetve *Az európai tudományok válsága és a transzcendentális fenomenológia* fejezeteiben és a hozzájuk készített kutatási kéziratokban kidolgozott interszubjektivitás-koncepció.

Az *Elmélkedések*-ben Husserl újra összefoglalja a fenomenológiai redukció alapproblémáit és a transzcendentális konstitúció vezérfonalán haladva felvázolja a transzcendentális szubjektivitás apodiktikus evidenciájának fel-tételrendszerét. A transzcendentális módon konstituáló reflexív gondolkodás alanya a maga transzcendentális egóját annak intencionális korrelátumával (az intencionális tárggyal) együtt fedi fel, és azt a tudat összefüggéseinek időbeli változásaiban, az újabb és újabb tudati módokban (a lehetőségekkel együtt) mint önmagával azonos tárgyi értelem hordozóját (azonosságpólust) rögzíti. Csupán az itt jelzett előkészítés után, miután világosan magunk előtt látjuk a transzcendentális egót, mint intencionális életének, azaz élményei alaki sokféleségének azonosságpólusát és a habitualitások szubsztrátumát, tér rá Husserl az interszubjektív tapasztalat szerke-

²⁵ Uo. 409.

zetének a leírására. Ez esetben, bár a másik személy „a maga testi valójában” áll előttünk, szubjektív tapasztalatait mégsem vagyunk képesek eredeti tudatként (sajátunkként) értelmezni, csupán hasonlóság, analógia alapján. Ennek a közvetett intencionalitás alapján működő tapasztalatnak Husserl az „apprezentáció” vagy „analog appercepció” nevet adta, ami egyszersmind a külső tapasztalatban általában azt az esetet jelöli, ahol egy dolog látható oldaláról a nem láthatóra következtetünk. A hasonlóság felismerésének az alapja továbbra is a transzcendentális én marad. Az idegen testalkat és az idegen működő én egységesen transzcendáló tapasztalata, olyan apprezentáció, amely önmagunk és a másik személy között váltakozva jelentkezik. Az ismeretszerzés és megértés anélkül próbál hozzáférni a másik tudat tartalmához, hogy annak értelmezéséhez mást is használna, mint saját tapasztalatát. A megértés továbbra is szubjektív tudataktus marad, noha ez esetben egy olyan „ismerettárgy” megértéséé, akinek nem csupán megjelenése, hanem megnyilvánulása is van, s ezért, amint Sajó Sándor David Carr nyomán fogalmaz: „úgy konstituálom, mint ami a világot és engem is – aki persze őt konstituálom – konstituál.”²⁶ Ez az új szempont a megértésben szerepet játszó bizalom szubjektív vagy interszubjektív konstitúciója tekintetében jelent ugyan némi változást, ugyanis a megértésnek az ő megnyilvánulása is része, s ezzel értelmezésemben egy kommunikatíven-megértő mozzanat is szerephez jut, de a saját és az idegen szempontok konfrontációjára nem kerül sor, ugyanis a másik megnyilvánulását itt a saját szférámra redukálom. Az értelmezések kommunikatív összevetésének a mozzanata Husserlnél csak később, az életvilág-fenomenológia részeként válik meghatározóvá.

A transzcendentális fenomenológiai konstitúció vonatkozásainak a kidolgozásában Husserl külön fejezetet szentel a saját és idegen tapasztalatokban lejátszódó párosító asszociációk egyének közötti rendszeres és kölcsönös ismétlődéséből adódó következményeknek, a különböző fokozatokban kiépülő közösségiség problémájának. Husserl célja e problémakör kidolgozásával az, hogy a szocialitás lényegét transzcendentálisan értehetővé tegye. Ennek érdekében olyan kérdések transzcendentális konstitúcióban megválaszolható lehetőségét veti fel, mint pl. „miképpen lehetségesek azok az énantusok, melyek az apprezentáló idegentapasztalat közegén keresztül beleérnek a másik én körébe; miképpen lehetségesek továbbá a specifikusan éneges-személyi aktusok, melyek én-te jellegűek, tehát szociálisak, s amelyek mindenfajta emberi kommunikáció alapjául szolgálnak”, vagy később, a „minden egyes embert és emberi közösséget övező kulturális környezet” kérdése, ill. a

²⁶ Sajó Sándor: Az interszubjektivitás problémája a Karteziánus elmékedésekben. In: Varga Péter András – Zuh Deodáth (szerk): *Kortársunk, Husserl. Tanulmányok a 150 éves Edmund Husserl filozófiájáról*, ELTE Eötvös Kiadó, Budapest, 2013. 248.

kultúrák közötti megértés problémái stb. E kérdések értelmezésében döntő jelentőségű az „életvilág” husserli értelmezése. Husserl úgy véli, hogy a kulturális világ (a világ egyedüli adottságmódja) mindenki előtt nyitva áll, objektivitása és hozzáférhetősége kevésbé általános, mint ahogy az a természet, a testiség és az általában vett pszichofizikai ember fogalmából következne. A priori minden ember a természetben él, amelyet cselekvéseivel kulturális világgá alakít át, mégis e világon belül egymáshoz csak lazán vagy semmiféleképpen nem kapcsolódó kulturális közösségekben, konkrét *életvilágok*-ban folytatják életüket.

Az életvilág és a megismerés problémája Husserl késői főművének, *Az európai tudományok válsága és a transzcendentális fenomenológiának* központi témája, amelyben a közösséghez tartozás szintén meghatározza az ismeretekhez való hozzáférést és azok értelmezési módját. Husserl álláspontja szerint a világ észlelésének állandó folyamatába belejátszanak a más emberek fennálló kapcsolataink, és ily módon már a „merő észleleti tartalom” is közösségivé válik, sőt, mindig megtalálható benne „egyfajta kölcsönös helyesbítésre épülő érvényességváltozás is”. A kölcsönös helyesbítés jelenségét Husserl úgy képzei el az emberek közötti kölcsönös megértés területén, mint az egyes egyének saját tapasztalati sorainak a viszonyát. A részletek változásai mellett idővel egyfajta szokványos változatként kialakul az, amit interszubjektíve érvényesnek tartanak, és amely az egyenlenségek mellett a bárki számára elérhető egységesség. Így alakul ki és marad fenn az „egy és ugyanazon világ, mint már tapasztalt, illetve mint mindenki lehetséges tapasztalatainak nyitott horizontja”. Mindez lehetővé teszi, hogy az egyéneknek mint a lehetséges tapasztalatok szubjektumainak, meg legyenek a maguk saját tapasztalatai és érvényességváltozásai, miközben egyszerre tudatában vannak társaikhoz való kapcsolódásuknak is, és egymásétól eltérő szemléletüknek is. Az így adódó különbségek szempontjából mindenkinek az, amit eredetileg tapasztalt, „az egyetlen objektív létező” marad.

Az életvilág-problémával az egyéni értelmezések feltételeinek a megalkotásában a husserli fenomenológia új lehetőségekhez érkezett, olyanokhoz, amelyek új kihívásokkal szembesítik a transzcendentális kérdésfelvetést. E lehetőségeknek a transzcendentalizmuson túlmutató következményeit azonban a fenomenológiai alapokon kibontakozó filozófiai hermeneutika fogja hasznosítani majd, mégpedig úgy, hogy az értelmezések kommunikatív összevetésével a kifejtő megokoló beszédbe, illetve a beszédpartner kérdéseire adott válaszokba helyezi az értelmezések igazolását. Mindenki számára nyilvánvaló, hogy olyan megoldás született ezáltal, amelynek gyökere a platóni dialektika szókratikus előképében található.

Gadamer szerint Husserl a maga álláspontjáról nem oldotta meg és nem is oldhatta meg annak a kérdésnek a végiggondolását, hogy „Mít jelent az összefüggés a reflexió életvilági eredete és az életvilágnak az egóban való transzcendentális konstitúciója között?”, ugyanis „valódi nehézségekbe ütközünk akkor, ha Husserl transzcendentális önértését valamilyen ponton át akarjuk törni”²⁷. Olyan kérdések merülnek itt fel, mint amilyeneket Gadamer fogalmazott meg: „a transzcendentális idealizmus nem adhat-e önmagának reális megalapozást, és nem kell-e önmagának ilyen megalapozást nyújtania”²⁸. Ez a kérdés nyilván magában foglalja annak az előfeltételezését is, hogy „a transzcendentális reflexió reálfundamentuma maga újfent nem a transzcendentális kérdésfeltevés keretei között lelhető fel”, vagy, amit más összefüggésekben így fogalmazott meg: „a fenomenológiai filozófia társadalmi gyakorlatba (...) való visszafordulásának kérdése nehezen ragadható meg megfelelően a fenomenológia önkonstitúciójának eszközeivel”. Úgy tűnik tehát, hogy a transzcendentális megalapozás megteremti ugyan a saját tapasztalatok alapján való interpretáció, azaz a módszeres bizonyosság feltételeit, és ezen az alapon univerzális „lehetőségfeltételeik felől” mások tapasztalatai is értelmezhetők, de ez a modell semmit sem mondhat az egyéni előzetes-megértések kifejtésének és közös felülvizsgálatának faktikus-együttműködési formáiról és álláspontjaik elvi összefüggéseinek feltételeiről, amiben a hermeneutika látta meg a maga gondolati feladatát.

E két álláspont képviselői közül a husserliben a bizalom csakis a módszeres gondolkodás (a transzcendentális tudat) általános strukturájának közbeiktatásával lehet a megismerés konstitutív mozzanata, és alanyai csakis ezen a struktúrán keresztül „folytatnak párbeszédet”, élményeik mint egyes esetek „példaszerűségéről”. Ezzel szemben a gadameri álláspontban a bizalom a személyes egzisztenciális élmények előzetes megértéseinek értékére is kiterjed, noha e megértések csak a felek valóságos nyelvi értelmező (hermeneutikai) próbatétele által juthatnak el társadalmi-kulturális, azaz „hagyománytörténi” értelmük felmutatásához.

²⁷ Hans-Georg Gadamer: A husserli fenomenológia aktualitásáról, Kellék, 22. sz., 2002. 58.

²⁸ i.m. 59.

- Gadamer, Hans-Georg: A platóni dialektikához. A beszélgetés és a megértés megvalósításának módja. *Kellék*, 18–19–20. (2001)
- Gadamer, Hans-Georg: A husserli fenomenológia aktualitásáról, *Kellék*, 22. (2002)
- Husserl, Edmund: *Az európai tudományok válsága és a transzcendentális fenomenológia*, Budapest, Atlantisz, 1998.
- Husserl, Edmund: V. Logikai vizsgálódás, In. Varga Péter András és Zuh Deodáth (szerk): *Husserl és a Logikai vizsgálódások. Ismeretfilozófia és fenomenológiai filozófia*. L'Harmattan, Budapest, 2009.
- Husserl, Edmund: Experiență și judecată: cercetări cu privire la genealogia logicii, Humanitas, București, 2012. [magyar kiadás: Edmund, Husserl: Tapasztalat és ítélet (részletek). In. Hernádi Miklós (szerk.): Fenomenológia a társadalomtudományban. Gondolat, Budapest, 1984.]
- Mensch, James R.: Between Plato and Descartes – The Medieval Transformation in the Ontological Status of the Ideas, In. James R. Mensch: *After Modernity: Husserlian Reflections on a Philosophical Tradition*, Albany, State University of New York Press, 1996.
- Platón: Állam. In: *Platón összes művei*. II. köt. Európa, Budapest 1984.
- Sajó Sándor: Az interszubjektivitás problémája a Karteziánus elmélkedésekben. In. Varga Péter András – Zuh Deodáth (szerk): *Kortársunk, Husserl. Tanulmányok a 150 éves Edmund Husserl filozófiájáról*, ELTE Eötvös Kiadó, Budapest, 2013.
- Steinbock, Anthony J. : The Distinctive Structure of the Emotions. In. Lester Embree & Thomas Nenon (eds.): *Husserl's Ideen*, Springer. Dordrecht, 2013. (91–104)
- Tengelyi László: Filozófia és világnézet, *Világosság*, 2010. tél

TARTALOM

Laczkó Sándor	
A bizalomról – Előszó	5
<i>„Bízzál bennünk, zarándok ...”</i>	
Heller Ágnes	
Bizalom és bizalmatlanság az önéletrajzi emlékezet tükrében.....	11
Gyenge Zoltán	
Bizalmatlanok legyünk vagy ostobák? A bizalom(talanság) esztétikája....	18
Gábor György	
Viseltethetünk-e bizalommal a történelmi tanúk iránt avagy történelem és hermeneutika.....	26
Valastyán Tamás	
„Bízzál bennünk, zarándok...” Természetfilozófia és poézis Novalisnál....	57
Mészáros András	
Van-e története a hűségnek?	63
Máté Zsuzsanna	
„...és bízva bízzál!”	70
Pavlovits Tamás	
Bizalom és szabadság – Vaszilij Grosszman.....	80
<i>„soha ne higgyél annak, aki azt mondja, hogy 'bízzál bennem!'”</i>	
Csejtei Dezső – Juhász Anikó	
A bizalomvesztés és a kvázi-fenomenológiai látásmód összefüggései Ernst Jünger frontregényében.....	91
Ferenc Hörcher	
Trust, Credit and Commerce. Count Széchenyi's Vision of How to Build Social Cohesion in 19th Century Hungary.....	102
Balogh László Levente	
A politikai bizalom eredetéről.....	119
Losoncz Alpár	
A bizalom politikai-gazdaságtana: miért szökik előlünk a bizalom?	129
Mester Béla	
A jogi fikciók iránti bizalom hagyománya és hanyatlása a magyar eszméletörténetben	140
Kovács Gábor	
Hatalom, bizalom, hiszékenység – legitimitás és politikai hisztéria Bibó István gondolatvilágában.....	152
Lurcza Zsuzsanna	
A bizalom jelentésbeli variánsai és az aktuálpolitikai konstelláció	160

„... ha valakiben megbízom, akkor annak az önmagában való bizonyossága, az én önmagamban való bizonyosságom ...”

Weiss János

A „bizalom” fogalma *A szellem fenomenológiájában* 181

Hankovszky Tamás

Bizalom vagy biztonság? Fichte a természeti állapot fenntarthatatlanságáról..... 191

Loboczky János

A történelem iránti bizalom a történelem különböző értelmezéseiben ...201

Guba Ágoston

A bizalom Epiktétosz filozófiájában.....212

Váradi Péter

Miért nem bízhatunk a zsigeri érzéseinkben?
Nietzsche szomato-archeológiája 225

Tánczos Péter

Ambivalens bizalom az olvasóval szemben
Nietzsche és Benjamin a teoretikus szövegek alkotásmódjáról..... 233

Antal Éva

A bizalom körei: a jóindulat hermeneutikája és a dekonstruktív irónia. 243

Veress Károly

A bizalom közege 254

„A bizalom ... a másik szabadságát ... kézben tudja tartani.”

Tóth I. János

Bizalom és együttműködés 267

Egyed Péter

—A bizalmatlanság fenomenológiája280

Kiss Endre

—Árulás és bizalom. Társadalomontológiai kísérlet..... 292

Szendí István

A bizalom építése belátáshiánnyal járó szkizofrénia esetén 304

Székely László

Mennyire bízhatunk a tudományban? A tudomány episztemológiai ki-tüntetettségéről a Galilei-filológia látványos melléfogásának fényében ..316

Garaczi Imre

Gazdaság és etika, avagy a pénz belső architektúrája
Egy világ a monetáris álérték fogságában 343

Pavlovski Róbert

Bizalom, játék és kreativitás: a nevelés művészete. *A bizalom jelentőségéről a demokratikus nevelésmóddal – Dewey és Lewin ...* 354

Ungvári-Zrínyi Imre

Az értelmezés együttes-világi elemei –
Tapasztalat, bizalom és próbatétel 363